دكتور على ليلة

الشباب العربي

تأملات فى ظواهر الإحياء الدينى والعنف

الشباب العربى

تأملات فى ظواهر الإحياء الدينى والعنف

تأليف

دكتور علي ليلة

أستاذ علم الاجتماع

بجامعة عين شمس

الطبعة الثانية

١٩٩٣



تصميم الغلاف : محمد أبو طالب

الناشر : دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج . م . ع .

إهـــداء

إلى ابنتـى الغــالية ريــم

لــروح الشــباب

التى تمــلأ حيــاتنا تفــاؤلاً وســعادة

الفهرس

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الفصل الثانى

الشباب وبناء المجتمع

الفصل الثالث

مقومات الشخصية الشابة وخصائصها

الباب الثانى

الشباب وارادة التغيير من داخل التراث

الموضوع الصفحة

الفصل الرابع

من التغريب إلى الاحياء المراحل والنتائج

الفصل الخامس

الشباب والدعوة إلى التغير من داخل التراث

الفصل السادس

الاحياء الدينى بين الشباب الخصائص والاتجاهات

الموضوع | الصفحة

الفصل السابع

من الاحياء إلى التطرف جماعات التحول وظروفه

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثانية

تلاحقت الأحداث على الصعيد العالمي والإقليمي والمحلي منذ صدور الطبعة الأولى، وهي الأحداث التي كان الشباب دائماً العنصر الفاعل والموجه لحركتها. فعلى الصعيد العالمي تداعت الأنظمة السياسية لأوربا الشرقية وأيديولوجيتها الأشتراكية تحت ضغط إحتياجات المجتمع المدني. ولقد كانت شريحة الشباب هي التي فجرت هذه المجتمعات من الداخل، حيث أدى عجز الأنظمة السياسية عن اشباع حاجاتهم الأساسية إلى رفض استمرار حكم العجائز، وإلى رفض منطقهم وأيديولوجيتهم. أدرك الشباب التطور المشوه الذي تسير فيه هذه المجتمعات وهو التشوه الذي أسسته الصفوات التي كانت تحكم في نطاقه الكتلة الاشتراكية والتي خانت سياساتها كل المقولات الماركسية والمثل الاشتراكية.

فقد فرضوا القهر على شعوبهم بينما نادت الماركسية أن على البروليتاريا أن تحجبها عن الطبقة التي كانت تستغلها، تعانقت الأحزاب البروليتارية مع الدولة، بحيث تحولت إلى أدوات للتسلط بينما رآها ماركس قنوات للتحرير وللارتقاء نحو مجتمع مدني مثالي تنتفي منه الشرور وينتهي منه الألم. ولقد تجلت الحقيقة بصورة أكثر قبحا وأعمق ألماً حينما شكلت بيروقراطية الدولة والحزب طبقة جديدة حصلت على كل امتياز . ومارست التسلط والقهر وخانت الماركسية في مثلها الأساسية. وأصبح من العبث مثلاً إدعاء جورج لوكاش إمكانية أن يقوم الحزب بتزويد الطبقة البروليتارية بوعيها الثوري. ومن ثم كان طبيعيا أن تنفجر براكين المجتمع المدني لتطيح بالأنظمة وتقضي على الصفوات التي عبثت بمقادير مجتمعاتها وشوهت تطورها . وفي لحظات محدودة انهار كل شيء، وانتهى كل شيء كذلك، كأن الزمان لم يفتح هذه الصفحة من التاريخ.

على الصعيد الإقليمي وقعت أحداث جسام كذلك فقد وقعت حرب الخليج الثانية وطرحت خلالها شعارات عديدة. طرحت شعارات العدل الاجتماعي، وإعادة توزيع الثروة العربية في مقابل

الحفاظ على تمسك النظام العربي وأمن الدولة القطرية. ثار حوار عربي حول أولويات النضال في هذه المرحلة. هل نتوجه جميعنا إلى العدو الرابض خلف جدران البيت العربي، فإذا أمنا جانبه فإننا نتجه بعد ذلك إلى إعادة تنظيم البيت ذاته، أم أن تنظيم البيت العربي وتعبئة إمكانياته على أساس من العدل والحق، يعتبر شرطا للانطلاق نحو مخاطر كامنة وراء الجدران. في مواجهة هذا الاستقطاب لم يقدم النظام العربي حسما لقضيته، وبدلا من ذلك تحرك متأرجحا بين مواضع ومواقف متناقضة، تحرك بينها كثيراً، وفقد طاقته لكنه لم يحقق تقدما أو يقدم إنجازاً.

ولقد كان طبيعيا أن يؤدى ذلك إلى تذمر شريحة الشباب، فسياسات أغلب الأنظمة السياسية عاجزة عن تأمين إشباع حاجاتها الأساسية. فعلها بطيء غير قادر على الاستجابة للتغيرات العالمية والإقليمية والمحلية المتلاحقة والمتسارعة، يضاف إلى ذلك انتشار مظاهر الفساد في أركان بعض هذه الأنظمة الأمر الذى أدى إلى القطيعة بينها وبين مجتمعاتها المدنية. وإذا كانت الأنظمة قد امتلكت الجيوش وأجهزة الشرطة، فلقد كان الشباب هم حاملوا حراب المجتمع المدنى. وعلى الخريطة العربية تفجرت معارك كثيرة انتصر فيها الشباب أحيانا وحققوا بعض المطالب، غير أنهم في أحيان كثيرة قهروا وأصبحوا من جديد مخزونا لتوتر مضاف، يتراكم حتى لحظة انفجار قد يطيح بكل شيء.

على الصعيد الإقليمى أيضا ثارت قضية الديموقراطية أدرك المجتمع المدنى عجز بعض الأنظمة عن إتخاذ القرار الملائم في الوقت المناسب. ومن ثم بدأت شرائح المجتمع المدنى تضغط من أجل المشاركة. ولتكن قواعد الديموقراطية هى المنظمة لتفاعل المجتمع المدنى والنظام السياسى بهدف الوصول إلى القرار الاجتماعى الملائم في مواجهة الأحداث، وأيضا لتجنب التمزق والعنف الناتج عن حجب حق البعض في المشاركة. وإذا كانت بعض الأنظمة العربية قد وافقت على هذا الاتفاق أو العقد الاجتماعى. إلا أنها سرعان ما فسخت العقد، واغتالت الديموقراطية، لأنها رأت هذه الصيغة مقيدة لحركتها بل مهددة لوجودها، ذلك لأنها صفوات عسكرية أو أبوية لم تنشأ وفق قيم ديموقراطية، أو أنها قد ادعت الحكمة الأبوية. ولقد

أدى إغتيال الديموقراطية فى بعض المجتمعات إلى التقهقر ببعض أجزاء النظام العربى إلى الخلف، وإلى قتل أجنة المثل الديموقراطية وهى مازالت فى الرحم. فى لحظة من التاريخ اعتقدنا أن الآمال ساطعة، وفى لحظة تالية أطفئت الشموع.

على الأصعدة المحلية داخل النظام العربى برزت ظواهر عديدة، على أنها تشير فى غالبها إلى انتصارات يحققها المجتمع المدنى على طريق التطور. فى بعض المجتمعات ضغط المجتمع المدنى حتى أطلق عقال الحياة النيابية، حقيقة أن الخطوات ما زالت فى البداية غير أنها فتحت طريقا لا رجوع فيه، وفى بعض المجتمعات ضغط المجتمع المدنى لصالح بعض الشرائح أو بعض الفئات كى تؤمن حقوقا تفرض إشباع الحاجات الأساسية أو تخلق حالة من التجانس داخل المجتمع المدنى. وفى بعض المجتمعات نشطت الأنظمة السياسية تطارد بعض الفئات خوفا من إشهار العجز أو تكشف خريطة الفساد. ونستطيع القول بأن انتصار المجتمع المدنى أصبح مؤكداً فى ظل مناخ عالمى ديموقراطى يؤمن حقوق الانسان فى مواجهة طغيان بعض الأنظمة، ويؤكد على ضرورة أن لا تشكل الأنظمة السياسية، أو الصفوات عائقًا أمام تنمية المجتمع المدنى وتحديثه، أو مؤثراً على تطوره الديموقراطى.

برزت هذه الأحداث على الأصعدة الثلاث، بحيث يمكن اعتبارها مؤشراً لعصر جديد ينجح فيه المجتمع المدنى فى السيطرة على أنظمته السياسية وتوجيهها بما يحقق مصالحه. وإذا قلنا أننا فى مواجهة نظام عالمى جديد، فإننا نستطيع القول بأننا أمام تخلق شكل جديد للعلاقة بين المجتمع المدنى والنظام السياسى، مازالت هذه العلاقة فى طور التشكل فى مجتمعات الكتلة الاشتراكية المنهارة، وفى مجتمعات العالم الثالث، وأيضا فى مجتمعات نظامنا العربى. وأننا نستطيع القول كذلك بأن الشباب يشكلون اليد القوية التى تشارك فى تشكيل هذه العلاقة.

ولأن هذه الأحداث مازالت تقع، وتتفاعل وتكتمل ولأن التفاعل أحيانا يقود إلى نتائج غير متوقعة، إن سلبا أو إيجابا. فقد آثرت عدم تعديل بعض قضايا وفرضيات هذه الدراسة، أقصد تلك التى يبدو أن الأحداث سوف تتجاوزها، واكتفيت فى هذه الطبعة بإشارات هنا أو هناك، انتظاراً لاكتمال الأحداث، حيث تكون الرؤية أكثر وضوحًا، لأن الاكتمال قد يتحقق بسبب نضج

الأحداث واستقرارها وليس بسبب التثبيت المتعسف للتجريد العلمي.

أخشى وأنا أكتب ذلك، أنى أبرر عجزًا فى القدرة العلمية على الملاحقة والمتابعة، أو أنى أعبر عن روح الكهول ونظرة العجائز إلى الأمور، نظرة تفتقر إلى قدرة الشباب على الوثب فى قلب الأمواج المتلاطمة للإمساك بالحقيقة، زائفة كانت أم صادقة، حيث إدراك الحقيقة وهى فى حالة سيولة ودينامية، والمخاطرة بالتنبؤ حتى قبل أن تكتمل الأحداث، وهذه مهمة عالم الاجتماع الحقيقى، لكننى بحكم العمر آثرت فى هذه الطبعة التخلى عن ثورية عالم الاجتماع وقدراته الوثابة ، بحثا عن أمان المؤرخ والتأريخ الملائم حتما لعمر الكهول، وليعذرنى القارىء فى ذلك.

أتوجه فى النهاية بالشكر العميق إلى الأخوة الأعزاء الأستاذ أحمد أنور المدرس المساعد بكلية التربية على قراءة مخطوطة الطبعة الثانية ومتابعتها حتى أصبحت بين يدى القارىء العربى، وكذلك الأخ عبد الوهاب جوده على تفضله بالمشاركة فى المراجعة، حيث ساعدتنى كثيراً أفكارهم الصائبة فى معالجة بعض القضايا، لهم منى كل تقدير واحترام وجزاهم الله عنى كل خير.

وعلى الله قصد السبيل

العجوزة فى ١٩٩٣/٢/٤

تقــــديم

بنهاية عقد الستينات أشرف النظام العالمى على حالة من الاستقرار التى ساعدت فى تأسيسها عوامل عديده . أولها الوفاق الدولى الذى تحقق بين القوتين العظميين بانتهاء عصر الحرب الباردة ، وهو الوفاق الذى أدى إلى نتيجتين هامتين . الأولى سقوط بعض الأنظمة التقدمية فى مجتمعات العالم الثالث ، والثانية هبوط فاعلية حركات التحرير فى العالم تارة بسبب الوفاق الدولى الذى تحقق ، ومن ثم تدنى الدعم المعنوى المقدم لها من قبل القوى التى ترعى حركتها ، وتارة أخرى بسبب انخفاض الدعم المادى المقدم لها من قبل مجتمعات العالم الثالث التى تتعاطف وآمالها .

وعلى صعيد القوى العالمية اتجهت كل من هذه القوى إلى محاولة اعادة ترتيب بيتها الداخلى بعد أن فرغت من ممارسة الحرب الباردة التى جعلتها تقف فى أحيان كثيرة على حافة الحرب الساخنة . وكان منطقياً أن تتجه السلطة فى كل من المجتمعات الرأسمالية والاشتراكية إلى احكام سيطرة الدولة معنوياً ومادياً على المجتمع المدنى بشرائحه المختلفة ، وخاصة شرائح الشباب ، ب عتبارهم أساس الحركة والطاقة ومصدر التوتر واشاعة حالة عدم الاستقرار . ربدأ نوع من التاكيد على عمليات التنشئة الاجتماعية والصياغة النظامية للفئات التى يحتمل تمردها لخلق حالة من التكيف العميق داخل هذه المجتمعات تتلاءم مع حالة الوفاق بين القوى على صعيد النظام العالمى .

ولأن نظاما عالميا متماسكا يسعى إلى تدعيم وحدته فإنه كان منطقياً أن تنعكس توجهات الميل إلى الاستقرار على صعيد مجتمعات العالم الثالث ، فأمام حركة الوفاق تبعثرت أساليب الحركة فى مجتمعات العالم الثالث . بعضها بدأ يعيد حساباته وعلاقاته بالقوى العالمية التى اتجهت إلى الوفاق ، بينما سقطت التجربة التنموية للبعض الآخر بسبب متغيرات داخلية تجاهلتها فى الماضى أو متغيرات خارجية طرأت عليها ، بينما وقف البعض الثالث متربصاً فى خوف من أن يقع على أرضه ما حدث عند الآخرين . نتيجة لذلك انكفأت مجتمعات العالم الثالث

على ذاتها ، إما خوفاً من الحركة خشية السقوط ، أو فى محاولة البحث عن أساليب الانطلاق من جديد بعد أن تحقق السقوط .

وقد كان منطقياً أن تكون شرائح الشباب هى الخاسرة من اتجاه النظام العالمى إلى هذا النوع من الاستقرار المفروض . أدرك الشباب فى المجتمعات المتقدمة أن الأنظمةالسياسية بعد أن هدأت معاركها الخارجية ، من المنطقى أن تتحول إلى الداخل لمحاولة احكام السيطرة الداخلية كأحد أساليب اعادة ترتيب البيت الداخلى . ومن الطبيعى أن يكون الشباب هم المتضررون من ذلك . ومنطقياً أن يتوقعوا مستويات أعلى من القهر كلما اتجه النظام السياسى لاحكام السيطرة .

وقد كان من المنطقى أن يعى شباب حركات التحرير والتمرد نتائج هذه التوجهات العالمية على نضاله . فقد أدرك أنه مهدد بقطع الدعم المعنوى من القوى العالمية التى كانت تسانده . وبرز لديه يقين باحتمال تضاؤل الدعم المادى ، الذى قد يبخل به الجيران عليه ، لأن أهل البيت أولى بموارده ، ورأى سقوط الرفاق الذين كانوا يدعمون حركته من داخل العالم الثالث . هذا الشباب يتأمل بمشاعر الخوف والحيرة احتمالية أن تؤثر هذه التفاعلات على اختزال آمال نضاله . وانتابته الحيرة لقد قدم دماء كثيرة وما زال فى منتصف الطريق ، واذا كان فى قدرته - لاكمال الطريق - أن يقدم التضحية ، فانه غير قادر على فرض تأمين استمرار دعم الآخرين له .

وفى مجتمعات العالم الثالث ، شكل السقوط صدمة لشبابها . وبدأت تساؤلات كثيرة تظهر على السطح . لقد عانينا من الحرمان لتأكيد ثراء المجتمع وعافيته . لقد خفضنا طموحاتنا فى الاشباع لتزدهر طموحات المجتمع وآماله . لقد بذلنا كل الجهود الممكنة لدعم حركة البناء ودفع عجلة التنمية ، فاذا كل المردودات سلبية ومتدنية . وفى قلب هذه الحالة المتأرجحة برزت تساؤلات كثيرة ، هل هذه الحالة التى وصلنا إليها من التردى أسبابها داخلية تستحق المساءلة أم أن عواملها خارجية مفروضة تستحق المواجهة ؟ ومنطقى أن يحدث التوتر حينما يدرك الشباب انه مقبل على حالة من الحرمان الفائض . لقد عانى الحرمان - عن رضى - ليؤسس البناء والتقدم والانطلاق ، وعليه الآن أن يعانى من حرمان أعمق ليعالج آثار السقوط.

ونتيجة لذلك تلبدت سماء العالم الثالث بغيوم التمرد .

وفى قلب الأسى المفروض على كافة الأصعدة ظهرت ثورة الشباب على نظام عالمى يتلذذ - عن ساديه - بصناعة الكبت . بدأت الشرارة الأولى من جامعة نانانتير بفرنسا ، بأهداف محدودة تتمثل فى ضرورة تحديث المناهج الدراسية ، وخلق رابطة قوية بين مخرجات النظام التعليمى ومدخلات النظام الاقتصادى فى نطاق المهنة والعمل . وانتهت بأهداف ثورية شاملة ، لها مضمون واحد ، وان اختلفت تجلياتها باختلاف موقع الشباب على الخريطة العالمية .

ثار الشباب فى المجتمعات المتقدمه ضد المؤسسة الاجتماعية القائمة . ورأى فى المركب العسكرى - التكنولوجى المسيطر فى هذه المجتمعات آلية لفرض القهر على شرائح الشباب فى الداخل وقوى التحرر العالمية فى الخارج . فى مواجهة هذه المؤسسة رفع الشباب شعارات النضال والرفض والمطالبة بالحرية ، وقد تجلى هذا الرفض فى السلوكيات التى تستهدف توسيع نطاقه من ناحية عن طريق السعى إلى التحالف مع القوى الاجتماعية المتضررة من النظام ، كمحاولة جذب الزنوج والملونين ، والفقراء والعاطلين عن العمل ليكونوا هم جنود النضال حينما تستوجب الضرورة ذلك ومن ناحية أخرى الامتناع عن المشاركة فى الجهود التى قد تدعم قوة النظام أو تضعف قدره قوى التحرر من الشباب العالمى على ممارسة النضال، مثلما فعل الشباب الأمريكى حينما رفض التجنيد فى الجيش احتجاجاً على الدور الأمريكى فى الحرب الفيتنامية . فى هذا الإطار تنوعت سلوكيات الشباب بين الرفض العنيف لممارسات النظام ، واعلان هذا الموقف ولو تطلب ذلك قدراً من التضحية . وبين اعلان عدم المشاركة فى التفاعل الاجتماعى من ناحية وبين الانسحاب من الحياة الآثمة للمؤسسة الاجتماعية الحاكمة من ناحية ثانية ، حدث الهروب إلى حالة الطبيعة ، إلى الغابات بعيداً عن سيطرة المؤسسة الحاكمة ، أو الهروب إلى عالم تخلقه الماريجوانا والحشيش ، حيث تخف وطأة القهر ويتعمق الاستمتاع بالحرية فى عالم خيالى ، أو الهروب إلى حالة من البوهيمية وممارسة الجنس ، حيث الاستمتاع الماسوخى بقتل الذات ، فهم مرضى وهم نتاج لمجتمع مريض .

فى المجتمعات الاشتراكية - كقوى عالمية متقدمة - كان للشباب دور مماثل وان اختلف فى طبيعته . فقد أدرك الشباب الاشتراكى التناقض الذى يغلف حياته . فهو قد تعلم فى

الصغر – حسب التعاليم الماركسية – أن المجتمع الاشتراكى هو مجتمع المساواة فى امتلاك فرص الحياة والعمل والتعلم والمشاركة فى اتخاذ القرار . غير أنه حينما امتلك وعيه أدرك أن الأمور تسير بما يخالف نقاء التعاليم . أدرك أن الأحزاب الاشتراكية قلاعا تنظيمية حصينه من الصعب اختراقها واكتساب عضويتها ، بحيث أدى ذلك إلى خلق تفاوت بين الاشتراكيين القياديين من ناحية ، وبين عموم الشعب الاشتراكى من ناحية ثانية ، وهى مقولة جديدة لا محل لها من التعاليم الماركسية . وبدلاً من أن تصبح الأحزاب الاشتراكية صفواتا للقيادة نحو تحقيق المجتمع الشيوعى ، تراجعت لكى تصبح وسائل لممارسة القهر والكبت . وأصبح الإنسان فى المجتمع الاشتراكى موضع شك ورقابة . فى مواجهة هذا الموقف مارس الشباب السلوكيات الاشتراكية الظاهرة ، بمشاعر عدائية كامنة نحوها .

أدرك الشباب أيضاً أنه فى مواجهة الامتيازات التى يمتلكها البعض يبرز الحرمان المفروض على البعض الآخر ، الأمر الذى أدى إلى افتقاد المثل الاشتراكية لمعانيها النقية والطاهرة . يضاف إلى ذلك وعى الشباب بأن ثمة تحالف قائم بين الجهاز البيروقراطى الذى يتولى تنظيم الجماهير والتعامل مع شئونها ، وبين التنظيم الحزبى الذى يتولى قيادتها وتعبئتها . وأنه اذا كان الشباب الأمريكى يعانى من المركب العسكرى – التكنولوجى فان الشباب الاشتراكى يعانى من المركب البيروقراطى – الحزبى . غير أنه بسبب السيطرة الكاملة والشاملة، وبسبب الكبت المفروض ، عاش الشباب الاشتراكى حالة من الثورة الصامتة التى تنتظر أدنى تسامح من المركب القائم لكى تنفجر اعصاراً يدمر كل شىء * .

وحينما حدث الوفاق ، تسرب الاعلام والاعلان العربى الى المجتمعات الاشتراكية وتراخت قبضة النظام المسيطر. بحيث تزامن ذلك مع ضغط الشباب من الداخل من أجل قدر من الحرية وقدر من الانفراج . وأمام هذه الضغوط وقف النظام فترة حائراً فى جمود ، يعتقد أنه قادر على السيطرة ، غير أنه أمام ضغط الشباب والجماهير انحنى لرياح الاصلاح والتغيير ،

* طرحنا هذا التوقع فى الطبعة الأولى قبل أن ينهار الاتحاد السوفيتى القديم . وقد صدقت توقعاتنا حينما حدث الانهيار الهائل بسبب التسامح الديموقراطى الذى سمحت به القيادة السوفيتية بقيادة الرئيس السوفيتى السابق جورباتشوف . فبإعلانه لفلسفة وسياسة البيروسترويكا والجلاسونست ، فتح الباب أم التوترات المختزنة التى شكلت إعصار عصف بالبناء جميعه .

وتحولت الثورة الصامتة إلى ثورة صريحة ومدويه أتت على طغاه وألانت عريكة آخرين .

وأمام سقوط بعض الأنظمة وعجز البعض الآخر بدأ شباب العالم الثالث يستلهم شعارات ثورة الشباب فى العالم المتقدم ، وإن كان بمضمون مختلف . حيث قاد الشباب مظاهر التمرد والعنف تارة بسبب عجز الأنظمة السياسية عن تحديد طريق واضح ومحدد تندفع فيه التنمية ، الأمر الذى أدى إلى انتكاستها فى النهاية ، وتارة أخرى بسبب الحرمان من المشاركة ، واحتكار الكبار سلطة اصدار القرار ، بينما الشباب هم المتحملون لآثار القرار اذا تمخض عن آثار سلبية ، وتارة ثالثة لأنهم رأوا أن سنوات الشباب معدودة فى العمر ، تضيع من بين أصابعهم بسبب مشاعر الحرمان المحيطة بهم ، والتى تكثف طاقات العذاب التى يتعرضون لها . أمام هذا الموقف قد يتجه الشباب لممارسات العنف والرفض مدمرا الأصول المادية لمجتمعه ، أو ينصرف إلى عالم آخر ، قد يكون هذا العالم ساحة للانتظار من أجل الوثوب من جديد على المجتمع والثورة عليه ، أو الغياب عن المجتمع ، تحت وطأة مشاعر اليأس ، فى عالم وردى تثير خيالاته اشباعات يعجز عنها عالم الواقع . ينصرف الشباب الأول إلى الدين كساحة للانتظار والتجمع من أجل مسيرة الخلاص ، بينما ينصرف الشباب الثانى من خلال المخدرات إلى عالم خيالى ينتظر المخلص والخلاص .

وبسبب انتشار حركات الشباب فى كل مكان ، تدرك حركات التحرر الوطنى أنها أمام رياح جديدة تأتى بما تشتهى السفن ، وأن شباب العالم بروحه قد بدأ يدعم نضالها ، واكتسب نضالها نتيجة لذلك قدرة عالية على تجسيد الخيال . تحول إلى طاقة متسامية على التضحية من أجل المثل . فى الأولى حاولت حركات التحرر نقل ساحة القتال إلى قلب مجتمعات القوى الامبريالية ليتسنى لجيوش الشباب فى الداخل أن تلعب دورها مثلما فعلت حركة تحرير فيتنام . قمة الانتصار أن يدافع الشباب الأمريكى عن وجهة النظر الفيتنامية فى قلب مدرجات الجامعات الأمريكية . وفى الحالة الثانية أدركت قوى التحرر ضروره تكثيف التضحية من أجل المثل ، ليصبح الرصاص شعاراً والموت خلاصاً من أجله . أليس ذلك هو ما فعله تشى جيفارا وأكدته ملحمة النضال فى افريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية ، وتكتب الانتفاضة الفلسطينية بالدماء سطوره الآن .

وفى قلب الغليان تساءل الباحثون المتابعون لتفاعل المجتمع : هل نحن أمام ظواهر تمرد وعنف يمارسه الشباب استجابة لممارسات القمع والكبت بغض النظر عن اختلاف المستوى والمكان ، أم أننا فى مواجهة ثورة عالمية تتوفر لها كل أركان الثورة ، وأنها إذا لم تنجح الآن فلسوف تنجح حتما فى المستقبل ، إما بسبب الخبرة المتولده عن التجريب الثورى ، أو بسبب ضعف المؤسسات المسيطرة . ومن جانبنا نؤكد أننا أمام ثورة شبابية محتملة لأن شروطاً ثلاثة قد توفرت .

ويعتبر توفر أيديولوجيا وثقافة الشباب هى الشرط الأول لقيام هذه الثورة ، حيث تلعب الثقافة والأيديولوجيا وظيفتين . الأولى أنها تخلق المجتمع الشبابى وتؤكد على تماسكه الداخلى ، البرهنة على ذلك أن أغانى الشباب وموسيقاه متماثلة ، والجينز هو الزى الغالب والموحد ، والموقف متماثل من مؤسسات الضبط والسيطرة . بينما تتحدد الوظيفة الثانية للايديولوجيا فى تشخيصها للمجتمع الذى ينبغى أن يكون ، المجتمع المتحرر من القهر والكبت ، المجتمع الذى يتيح مساحة أكبر للمشاركة فى اصدار القرار ، والذى يمتلك القدرة على توفير الفرصة لاشباع حاجات الشباب ، وبين عذابات ومعاناة ما هو كائن وأحلام ما ينبغى أن يكون ، يتأسس شوق صوفى قادر فى لحظة على الانسحاب إلى عالم آخر وخاص ، بينما هو فى لحظة أخرى من خلال العنف قادر على تجاوز الفجوة التى تفصل بين ما هو كائن عن ما ينبغى أن يكون .

وتعتبر القابلية الجماهيرية للانجذاب لمثل الأيديولوجيا وقيم الثقافة هى الشرط الثانى ، باعتبار أن هذه المثل والقيم تقدم وعداً بالاشباع المحتمل . وفى اطار الشباب يصبح الارتباط بهذه الثقافة والأيديولوجيا هو الآلية التى تخلق تجمعاً هائلاً يشكل الشباب جمهوره الأساسى . قد يبدأ بقطاع الشباب المثقف غير أنه يستمر فى التعاظم والتنامى ليضم قطاعات شبابية جديدة ، من بين شباب الفلاحين ، والعمال وطلبة الجامعة ، ولأن هذه الأيديولوجيا تتناقض والثقافة السائدة فى المجتمع تلك التى تفرض على أعضائه قدراً متزايداً من الحرمان ، فإنه من المنطقى فى اللحظات الحاسمة أن تكون الأيديولوجيا والثقافة الشبابية ليست جاذبة للشباب فقط ، ومعبئه له ، ولكنها قادرة كذلك على استمالة فئات أخرى إلى معسكر الشباب ، كالفقراء ، والمقهورين ، وسائر الجماعات الخارجة على النظام .

وتعتبر حالة النظام السياسى فى المجتمعات التى تمارس القهر على الشباب شرطاً ثالثاً لنجاح الثورة أو الحركة الشبابية . فإذا كان النظام قهرياً وغير متوازن لا يتيح أى قدر من الحركة والمشاركة فإنه بذلك يشكل عاملاً أساسياً يساعد على انجاح الثورة أو العنف الشبابى، أما إذا كان مراوغاً يتيح قنواتاً مظهرية للمشاركة فإنه بذلك يؤخر عنف الشباب ، أو يؤجل مرات تحول وقائع العنف المتناثرة إلى ثورة شبابية شاملة . البرهنة على ذلك ما تؤسسه الأنظمة الرأسمالية من سياسات للتعامل مع الشباب بحيث أوقفت حوادث العنف وحولتها إلى مجرد ظواهر تمرد ورفض ، من الصعب أن تتحول إلى ثورة ، وما تبنته الأنظمة الاشتراكية من سياسات وممارسات ساعدت على تحول مشاعر التمرد والرفض إلى ثورة أتت على أسس النظام ، ما حدث فى رومانيا والكتلة الاشتراكية يعتبر مثال على ذلك .

لا نقصد بالقول بثورة الشباب أن يخلق الشباب نظاماً يحكمه الشباب . ولكن ما نقصده أن يدمر الشباب مجتمعاً يفرض القهر والحرمان والمعاناة على البشر فى اطاره ، ليخلق مجتمعاً أقرب ما يكون إلى مثل الشباب ، وان لم يقتصر على اشباع حاجاتهم . مجتمعاً لا وجود لممارسات القهر فيه ، يشارك الجميع عن ديموقراطية وغيرية وتضامن فى اتخاذ القرار الذى يدعم الصالح العام . ترتفع فيه شعارات الحرية ، وتتجسد قيمها فى اطاره . لكن من المؤكد أن الشباب سوف يشكل رأس الحربة دائماً ، فى الجهد الثورى الذى يتولى تأسيس هذا المجتمع .

لكل هذه الاعتبارات تناولنا قضية الشباب بالبحث والدراسة من خلال المؤلف الذى أقدمه الآن ، والذى يشير عنوانه إلى ثلاثة ظواهر نعايشها ويعيشها الشباب ، وهى ظواهر التغير والاحياء الدينى والعنف .

وفيما يتعلق بظاهرة **التغير** ندرك منذ البداية أن التغير يعتبر الصيغة أو التفاعل التى تعيشه مجتمعات النظام العالمى المعاصر بفاعلية ، وهو التفاعل الذى نعتقد أن الشباب يلعبون دوراً أساسياً فى اطاره ، وذلك لاعتبارات كثيرة . منها أن الشباب أقل التزاماً بالثقافة والتقاليد التى تنظم تفاعل الحاضر . ذلك لأن الشيوخ هم الأكثر التزاماً بها ، فروابط الشباب واهية بالماضى ، غير أننا نجدهم فى مقابل ذلك لديهم ايمان بالحاضر والمستقبل . ومن هذا المنطلق يتبلور الميل إلى التغير . فهم من ناحية قد يدركون انحرافات الحاضر وفساده ، وضروب القهر

والكبت المفروضة عليه ، ومن ثم تظهر الدعوة - استجابة لذلك - بضرورة التحرك من أجل التغيير والقضاء على كل ما يشوه الحاضر . غير أنهم من ناحية أخرى قد يأملون أن يكون المستقبل متجاوزاً للحاضر ومتفوقاً عليه ، ومن ثم تظهر الحاجة ماسة إلى بذل الجهد لبناء الحاضر انطلاقاً إلى المستقبل ، أو السعى بعنف لتدمير الحاضر والقضاء عليه من أجل فتح الطريق نحو المستقبل ، ويصبح التغيير هو الشعار الذى يحكم تفاعلات عملية الانتقال . اضافة إلى ذلك فعلاقة الشباب بعملية التغيير قوية وعضوية ، من ناحية لأنهم أصحاب القدرة على بذل الجهد من أجل التغيير ، ومن ناحية ثانية لأنهم فى تكوينهم البيولوجى والنفسى والاجتماعى يمثلون مرحلة تغير وانتقال فى تاريخ الشخصية الانسانية . من هنا كان الشباب دائماً هم الحاضرون أبداً بين كل الداعين إلى التغيير أو الذين يعملون على تجسيد شعاراته .

وتتعلق الظاهرة الثانية التى وردت فى عنوان هذا المؤلف بظاهرة **الاحياء** . ونحن نعتقد أن الاحياء نوع من التغيير أو بالاصح الدعوة الى التغيير . ويتم الاحياء فى الغالب من خلال التراث ، واذا كانت ظواهر الاحياء من الظواهر التى كان لها وجودها فى مختلف المجتمعات ، فانها فى المجتمعات الإسلامية بدأت تلعب دوراً وجودياً وبنائياً ، ويكشف تأمل عملية الاحياء أن الشباب لا يرغبون من خلاله العودة إلى الماضى ، فأعتقد أن ذلك أبعد ما يكون عن روح الشباب، واذا كان من الممكن أن يتمسك الشيوخ بالماضى فانه من المستحيل أن يكون ذلك هو توجه الشباب . وليس من المنطقى كذلك أن يقود الشباب تطوراً إلى الخلف . فذالك يتناقض مع قوانين الطبيعة والتطور . يحاول الشباب من خلال الاحياء والاحياء الدينى بالتحديد بعث مثل المجتمع العظيم وقيمه ، وليس شكل المجتمع القديم وواقعه .

ويعتبر العنف هو الظاهرة الثالثة التى تصدى لها هذا المؤلف لأنه يعد من الظواهر المرتبطة بالشباب ، من ناحية لأنهم أطهار ومباشرون حتى لو أدت الطهارة والمباشرة إلى الصدام ، وهم فى ذلك على عكس الشيوخ الذين زودتهم خبرة السنين بالقدرة على المناوره والالتفاف لتحقيق الهدف . من ناحية ثانية فالشباب حساس ، متوتر وقلق ، طاقات التكيف السلبى متدنية لديه ، ومن ثم اذا تواجد ما يثير حساسيتهم ويفجر طاقات القلق والتوتر لديهم ، فالاستجابة بالعنف تصبح المطية الملائمة .

وأخيراً أتمنى بهذا الجهد أن أكون قد وفقت فى طرح المسألة الشبابية على الصعيد الانسانى والعربى والمحلى من منظور أشمل . وآمل أن تلقى هذه المحاولة قبول الجماعة العلمية، حيث أعتقد أن القبول هو الشرعية الحقيقيه لأى باحث ينبغى أن تكون له مكانة فى اطار هذه الجماعة .

لا أنهى مقدمتى لهذه الدراسة قبل أن أتوجه بالشكر والاعتراف لصديقى الدكتور شحاته صيام الذى تحمل عن كرم عبء متابعة اخراج هذا المؤلف اضافة إلى أفكاره الشبابية التى إستندت إليها فى اجراء تعديلات عديدة أشكره وجزاه الله عنى كل خير .

والله الموفق واليه قصد السبيل .

على ليلة

العجوزة ١٩٨٩

الباب الأول

الشباب والمجتمع

متغيرات التفاعل ومظاهرة

تمهيد :

الفصل الأول : الشباب فى عالم متغير

طبيعة المتغيرات المؤثرة

الفصل الثانى : الشباب وبناء المجتمع

أبعاد الانفصال – الاتصال

الفصل الثالث : مقومات الشخصية الشابة

وخصائصها

تمهـــيد :

استناداً إلى طبيعة التكوين الديموجرافى لغالبية مجتمعات العالم الثالث احتلت الشريحة الشبابية مكانة هامة فى أبنيتها الاجتماعية . وترجع هذه الأهمية لثلاثة عوامل . أولها : أن شريحة الشباب تمثل القطاع السكانى الغالب فى مجتمعات العالم الثالث . اذ يصل حجمهم فى المجتمع المصرى مثلا إلى نحو ٥٨٪ من سكان المجتمع . واذ كانوا هم الأغلبية فهم المحتملون لأعباء العملية الانتاجية فى المجتمع ، وعلى أكتافهم تلقى مسئولية استمرار المجتمع إلى جانب ذلك فهم أصحاب الحق فى تحديد مستقبل المجتمع وتلمس السبل التى يمكن أن تسلم اليه . ويتمثل العامل الثانى فى أن شريحة الشباب هى الشريحة الأكثر احتياجاً لعطاء المجتمع وايجابيته . فهى مرحلة التفتح للاشباع لأنها البداية الحقيقية للدخول فى عالم البالغين وتحمل مسئولياتهم . فهم فى حاجة إلى المسكن وإلى فرصة العمل الملائمة ومستوى الدخول التى تيسر ممارسة الحياة . ومن هنا فاذا لم تشبع الحاجات ، فان القطيعة أو الخصومة قد تحل بين الشباب والمجتمع ، هى حالة لها آثارها الممزقة أو المدمرة للإثنين معاً . ويرتبط العامل الثالث فى أنهم الشريحة الأكثر وعياً فى المجتمع ، ربما لأنها التجمع - خاصة شباب الجامعة - الأكثر تثقيفاً أو تعليماً ، أو لأنهم الأكثر متابعة لحركة المجتمع وارتباطاته المتنوعة ، ومن ثم فهم الأقدر على التقييم ، ان نقداً أو مباركة ، ولذلك اثارة على انقسام الشريحة الشبابية على نفسها أحياناً . نستنتج من ذلك أن مكانة هذه الشريحة مؤكدة فى بناء المجتمع . ومن ثم فهى الأكثر قدرة على اشاعة القلق والتوتر ، أو التاكيد على حالات الوحدة والاستقرار .

ويستند ابراز أهمية هذه المكانة إلى متغيرات كثيرة ومتنوعة . وفى هذا الإطار تثار قضية . ما هى المتغيرات الأولى بالاهتمام اذا حاولنا فهم المسألة الشبابية ؟ البعض يؤكد أن الشباب ليس شريحة محلية أو عربية ولكنها شريحة عالمية موجودة فى كل المجتمعات لها خصائصها الواحدة ، فهى تشكل مرحلة انتقالية فى عمر الإنسان ، ثم هى ضعيفة روابطها

بالماضى ولديها نفس الشوق تجاه المستقبل . لها أيضاً مواقفها المتشابهة فهى رافضة فى غالب الأحيان – اذا امتلكت الوعى – للنظام القائم . ثم ان لها صراعاتها مع أجيال الكبار . يضعف الصراع اذا ضعفت تقاليد المجتمع ، ويشتد أواره اذا تجمدت هذه التقاليد ، اضافة إلى تماثل المعاناة التى تخضع لها . اذ يمثل الشباب المرحلة العمرية التى تتعمق احتياجات الانسان خلالها ، يحتاج أثناءها الشاب إلى وسائل البالغين لممارسة الحياة ، يحتاج إلى المسكن ، إلى العمل والدخل ، إلى تشكيل أسرة . وتخفت المعاناة اذا امتلك المجتمع الوفرة القادرة على توفير هذا الاشباع وقدمه عن طواعيه ورعاية ، وتتكثف الآلام اذا كان المجتمع فقيراً وعاجزاً عن توفير ما يشبع هذه الاحتياجات . الحالة الأولى تدفع إلى التكيف وتدعم الرابطة العضوية بين الفرد والمجتمع ، بينما تؤدى الثانية إلى الرفض والتمرد ، وضعف الانتماء .

ترتيباً على ذلك يؤكد هذا الفريق أن المتغيرات الفاعلة فى عالم الشباب هى متغيرات عالمية بالأساس ، فهناك ثقافة للشباب ، جوهرها رقصات الروك أند رول ، وموسيقى الجاز ، والجينز كملبس يميز عالم الشباب ، كلها عناصر فى ثقافة واحدة يميل إليها الشباب بغض النظر عن التوجه الأيديولوجى للمجتمع أو مستوى التقدم الذى تحقق لهذا المجتمع .

هناك وسائل الاتصال والمواصلات التى تغذى فى مختلف الـ[illegible]حليات عالمية الثقافة وعالمية القضايا كذلك . من خلالها يعيش البشر فى هذه المجتمعات اهتمامات عامة وشاملة . والشباب بحكم تكوينهم هم أكثر الفئات ايثارية وانفعال بما هو عام ، والتخلى عن ما هو أنانى وخاص . ولا شك أن عالمنا مقدم على مرحلة سوف تتحطم حواجز الحدود وتنهار أمام طلقات الاعلام والاعلان ، ولنا أن نتوقع حجم النتائج التى سوف تتخلق عن ذلك .

هناك القضايا العالمية ذات الأهمية والحساسية بالنسبة للشباب ، حيث تعتبر هى الأخرى متغيرات فاعلة فى عالمهم . ولقد كانت الحرب الفيتنامية فى الستينات هى التى أشعلت مشاعر الحماس والبحث عن الحرية والمطالبة بالاستقلال لدى الشباب . لم يكن الشباب الفيتنامى

هوالذى نادى بذلك ، بل كان الشباب الأمريكى هو الذى شكل جماعة للضغط على نظامه المعتدى ، تاركاً نظيره الفيتامى متفرغاً لادارة الحرب والصراع . ومنذ هذا التاريخ وعالمنا متخم بالقضايا ذات الطابع الإنسانى التى سقطت فى سبيلها رموزاً انسانية شبابية أو لاقت العذاب ، نذكر منهم تشى جيفارا ، باتريس لوممبا ونيلسون مانديلا الذى ألهب حماس مشاعر الحرية أخيراً .

فى مواجهة ذلك هناك موقفاً آخر يؤكد على محلية المسألة الشبابية . يذهب هذا الفريق إلى ابراز خداع النظام العالمى الواحد ، والشريحة الشبابية العالمية الواحدة التى ترتبط به . اضافة إلى ذلك لا ينكر أحد الفجوة الواسعة التى تفصل العالم المتقدم عن المجتمعات المتخلفة ، وهى الفجوة التى مازالت تتزايد باتجاه العمق والاتساع . واذا كان هناك من يؤكد على عالمية المسألة الشبابية استناداً لفاعلية وسائل الاتصال والاعلام . فاننا نجد أن الواقع المادى لمجتمعات العالم المتخلف يقضى على أية فرصة للالتقاء . واذا قلنا أن بعض شباب العالم المتخلف يرقصون على سماع موسيقى الجاز ، أو يلبسون الجينز ، فان ذلك أولاً فى حدود قلة لا تعبر عن الشريحة الشبابية المحلية بكاملها ، ثم هى بالتأكيد قلة تنتمى لشريحة طبقية فى الطبقة البرجوازية ذات الصلة العضوية بالبرجوازية العالمية ، تسعى إلى اكتساب أو تبنى أساليبها فى الحياة ، فهى جزر ضيقة غريبة على مجتمعاتها وغير متجانسة معها .

يتأكد ذلك أننا اذا تأملنا الشرائح الشبابية للعالم المتخلف فإننا نجد أنها تعانى من قضايا لا يهتم بها شباب العالم المتقدم ، فمثلاً قضايا المجاعات والأوبئة وكوارث الطبيعة التى تحل بالعالم المتخلف ولا يملك درعاً واقياً منها ، تعتبر من القضايا التى توتر الشباب وتؤرق خيالهم ، وتجعل البحث عن الجينز أو موسيقى الجاز ترفا يصل الاستماع به إلى حد الخيانة لمشاعر المجتمع .

يعانى الشباب فى هذه المجتمعات من قضية التقاليد الراسخة ، التى تكبل حركتهم من ناحية وتعوق التنمية الاجتماعية الإقتصادية لمجتمعاتهم من ناحية ثانية . حيث تخلق فى هذه

المجتمعات وضع نال الشباب من خلاله حظاً من التعليم والانفتاح على العالم الخارجى ، بينما كان حظ الشيوخ أقل . ونتيجة لذلك فرض الصراع الجيلى نفسه واضحاً . وتعقدت الأوضاع حينما قدر على شباب العالم المتخلف أن يشاركوا – إضافة إلى ذلك – فى الصراع الاجتماعى حول المسألة الاجتماعية والعدل الاجتماعى . فى نطاق ذلك يقود الشباب معركة ضد مركب من المتخاصمين ، فهم فرسان فى صراع الأجيال مع الشيوخ ، وهم الذين يناضلون ضد البرجوازيات المحلية الشرهة لكى تكف عن استغلال مجتمعاتها لصالح البرجوازية العالمية ، وهم المتمردون دائماً على المؤسسة الاجتماعية وعلى رأسها المؤسسة الحاكمة ، تارة حول خيارات التوجه الأيديولوجى الذى يقود التنمية ، وتارة أخرى ضد الفساد وعدم الفاعلية ، وتارة ثالثة رفضاً للتسلط وبحثاً عن الحرية وعن حقوق الإنسان .

والحقيقة دائماً – على ما يؤكد فيبر – لا يمكن أن تكون من طرف واحد أو من رؤية مستقطبة ، وإنما هى نتاج لتفاعل بين العالمية والمحلية فكلاهما لمتغيراته فاعلية وتأثير . والمعتقد أن الفكر الاجتماعى قد تجاوز مرحلة القول بنسبة الحقيقة لفاعلية متغير واحد ، وأصبح التأكيد واضحاً على فاعلية جمع من المتغيرات التى تعتبر الحقيقة نتيجة لتفاعلها . ويصبح المطلب الذى ينبغى أن يتجه إليه البحث هو تحديد الوزن النسبى لاسهام كل متغير من المتغيرات .

ذلك سوف نحاول القاء الضوء عليه فى مجموعة الفصول التالية . اضافة إلى إلقاء الضوء على طبيعة العناصر أو المقومات التى تشكل بناء الشخصية الشابة ، وكذلك الخصائص التى تميز هذه الشخصية ، وتفصلها عن الأنماط الأخرى ، ثم طبيعة المشكلات التى تواجهها الشخصية الشابة سواء فى اطار البيئات الاجتماعية والثقافية المحيطة أو تلك التى تتعلق بالسياق الاجتماعى العام .

الفصل الأول

الشباب فى عالم متغير
طبيعة المتغيرات المؤثرة

المحتويات

قال رسـول الله

أوصيكم بالشـباب خـيراً ، فإنـهم أرق أفئدة . ان اللـه بعثنى بالحـق بشـيرا ونذيـرا فحـالفنى الشـباب وخـالفنى الشيوخ ، ثم تلى قول الله تعالى (فطال عليهـم الأمد فقست قلوبهم) .

صدق رسول الله

أولاً - قضية الشباب ، طبيعتها وأبعادها

ابتداء من عـام ١٩٦٨ هبت عاصفة شـبابية فأطاحت باسـتقرار نظام عـالمى عجوز ، واحتلت هذه الظاهرة جوهر حوار علمى عريض يدور حول سؤال رئيسى مضمونه لماذا ثورة الشباب ؟ تكشف الاجابة عن هذا السؤال أن الاهتمام بالظاهرة الشبابية بدأ حثيثاً قبل ذلك . وهو الاهتمام الذى ظهر كنتيجة لانبثاق تمردات الشباب التى دفعت إلى ظهور جماعات الهيبز Hippies مع بداية الستينات واحتجاجاتهم التى بدأت فى نهاية الخمسينات والتى استمرت حتى بلغت أوجها فى التصاعد الهائل لتمرد الشباب مع نهاية الستينات ، بحيث ظهر اتجاه للنظر إلى هذه الحركات باعتبارها واحدة من أهم الظواهر فى مجتمعنا العالمى المعاصر . وبدت هذه الحركات بالنسبة للبعض باعتبارها تنبؤا بفشل الحضارة الغربية الحديثة ونذيراً بموتها بينما كان ذلك يعنى بالنسبة لآخرين تبشيراً بفجر حضارة جديدة (١) .

وبظهور الشباب على ساحة النظام العالمى فى معية زمانية واحدة أصبحوا هم جوهر التركيز والاهتمام ، وذلك باعتبار انهم مضمون الحركة فى النسيج الاجتماعى | قد يكونوا جزءاً منه ، إلا أنهم أيضاً قوته الضاغطة والمحركة . وهم بذلك يمثلون جوانب التطور والدينامية . وهى

الدينامية التى تتخلق عادة من نظرتهم المستقبلية ، فهم ليسوا ذوى ماض يتحسرون عليه ويرتبطون به ، وهم أيضاً ليسوا ذوى حاضر ممتلىء بالمسئوليات والمشاغل ، ومن ثم فنظرتهم دائماً ما تكون منطلقة إلى الأمام ، إلى المستقبل تود أن تؤسس جذور هويته فى الحاضر ، الذى قد لا يكون ملائماً دائماً لصياغة المستقبل المبتغى ، ومن هنا فقد تكون نظرتهم حالمة ، واهمة ، إلا أنها دائماً ما تكون متقدمة فى جميع الحالات ، لأنها إلى الغد وإلى المستقبل . وبين رفض الحاضر وطلب المستقبل ، تتأسس عادة بين الشباب حركة تلقائية ترتبط دائماً بالتغيير الذى قد يتطرفوا فى فرضه حتى استخدام العنف ضد واقعهم المقيد لحركتهم ، مطالبين دائماً بضرورة الانحراف عن مساره (٢).

و يكشف البحث فى قضية الشباب أيضاً أن لهم حضورهم فى المعادلة الجيلية أو الاجتماعية ، وأن لهم دورهم فى مراحل التاريخ المختلفة ، لأن لهم فعالية صناعة الحركة فيه . فلهم مكانتهم فى التدرج الجيلى، غير أنهم إلى جانب ذلك أصبحوا طرفاً فى معادلة أكثر بروزاً هى المعادلة الاجتماعية ومن ثم بدأ وضعهم يكتسب ملامح جديدة ويتخلى عن أخرى قديمة ونتيجة لذلك تخلقت ملامح جديدة لموقفهم وبناء شخصيتهم وفى اطار ذلك قد تثار تساؤلات عديدة ، هل ما زال موقف الشباب موقفاً جيليا حول صراعات مكونات النسيج الاجتماعى ويميز دوره الأجيال التاريخية ؟ أم أن هذا الموقف أصبح موقفاً اجتماعياً طبقياً ؟ محور الاختلاف والصراع فيه يدور حول الموقف من العملية الاجتماعية ، من الذى يعطيها دعمها وينتجها ، ومن الذى يحصل على نتائجها أو فائضها ؟ مع كل النتائج الاجتماعية والاقتصادية المترتبة على ذلك .

استكشاف قضية الشباب يفرض علينا الانتباه إلى مجموعة من المتغيرات ذات الطابع العالمى ، كالحضور المفروض لمتغير العالمية الذى تأكد من خلال ثورة المواصلات والاتصال . كذلك الحضور المكثف لبعض الأحداث المحلية التى اتخذت طابعاً عالمياً فبرغم بروزها فى محلية محددة إلا أنها اكتسبت اهتماماً انسانياً عاماً ، لأن تأثيرها لم يقتصر على حدود محليتها ، كالثورة الفيتنامية مثلاً ، وأحداث نقابة التضامن البولندية . بالإضافة إلى ذلك ميكنة

الحياة المحيطة بالإنسان كأحد اثار الثورة العلمية والصناعية باعتبارها متغيراً أثار الرفض الشبابى لهذه الحضارة بحثاً عن واقع حضارى جديد ، كل ذلك وغيره كان له تأثيراته العديدة على تماسك المحليات ، ومن ثم التأثير على استمرارية تراث هذه المحليات نقياً دونما اختلاط . غير انه حينما يقع التفاعل ، يطرح التغيير كضرورة ، ومن الطبيعى أن يكون لذلك أعباء ومعاناة يتحمل وقعها الشباب كى ينتقل بالمحلية إلى العالمية ، بحيث يتوازى مع ذلك الانتقال من الحاضر إلى المستقبل ، غير أنه لانجاز ذلك هناك محاذير وضرورات لابد وأن نأخذها فى الاعتبار .

(أ) فمحظور علينا أن نطرح قضية الشباب طرحاً تعميمياً . كالقول بأن المسألة الشبابية مسألة معاصرة ، أو ارجاعها أو بعض تفاعلاتها إلى عوامل أو متغيرات أحادية منفردة ، ذلك لأن المسألة الشبابية فيها قدم وفيها جدة ، وأنها اذا أصبحت الآن بارزة ، فلأن ذلك يرجع أساساً إلى عوامل تتعلق بعلاقتها بسياقها المحيط وموقفها من مكوناته وعناصره .

(ب) محظور أيضاً القول بالتعميم الذى يذهب إلى أن الفئة الشبابية ذات ملامح انسانية شاملة . وذلك لمجرد اشتراك التجمعات الشبابية عالمياً فى بعض الخصائص التكوينية أو العمرية . ومن ثم الوصول إلى استنتاج خاطىء من خلال ذلك يؤكد أن القضايا واحدة والمواقف متماثلة . ونتيجة لذلك فلابد من اتباع منهج واحد متميز ، ذلك لأن حقائق الشباب هى حقائق اجتماعية ترتبط بحدود المحلية ، وتوجب ان يسير التفاعل وجهة معينة مرتبطة أساساً بحقائق هذه المحلية . الأمر الذى يفرض ضرورة البحث عن منهج علمى ملائم لإدراك تفاعلاتها وتحديد القواعد والقوانين التى تحكم حركتها .

(ج) محظور علينا أيضاً ، أن نتصور نحن الكبار ، نحن الذين ندعى دور الوصاية ، نحن الذين نمثل المكانة المؤسسة أو التامة الصياغة ، أن نؤكد أننا المثال الذى ينبغى أن نحتذى . ففى ذلك خطأ فادح ، نطلب خلاله من المستقبل أو الطبيعة المتحركة أن يتوقف لكى تتطابق مع الماضى الساكن فى جوهره ، علينا دائماً أن نتخلى عن النظرة إلى الشباب باعتبارهم خرافا ضالة ، علينا أن نحمل المشاعل لننير بنورها طريق المستقبل دون قصر على السير فيه ،

وأيضاً دون حجب لأماكنه الوعرة . علينا أن نتذكر القول المسيحى بأنهم (خراف ضالة ، فيها براءة وفيها سذاجة ، فيها صلاحية ، إلا أنها تستقيم فقط تحت رعاية الراعى الصالح والأمين) أو القول الإسلامى (ريح الجنة فى الشباب ، فلا تحولوا تياره إلى النار) .

إلى جانب ذلك علينا أن نتخلى عن أى ادراك مستقطب للشباب فهم ليسوا ملائكة لا يأتون الخطأ ، وهم أيضاً ليسوا أشراراً لا سبيل أمامهم إلى الهداية ، وإنما هم بشر لديهم كل ملامح البشر . ومن ثم فهم بحاجة إلى اللهو لإنعاش الحياة بقدر ما هم تواقون إلى التضحية والفداء من أجل الحياة . ومن ثم فليس علينا أن نعايرهم بأنهم نوو عنف ولاهون . وليس علينا أن ننصب أنفسنا دائما باعتبارنا أصحاب الأجراس التى تدق لتعلن انحرافهم أو رجوعهم إلى جادة الصواب .

ذلك يعنى أنه من الضرورى أيضاً أن نرفع مظلة الوصاية عن الشباب ، ففى ذلك اطلاق لكل طاقات الحاضر للانطلاق ، بقوة وموضوعية إلى المستقبل . فى اطر ذلك لابد أن ندرك المسألة الشبابية من خلال رؤية الشباب لها . علينا أن نتجنب محاولة فهمهم فى غيابهم أو بالوكالة عنهم . فذلك يعنى أنهم دون النضج وهذا حكم اتهامى ، ويعنى أيضاً نظرة تآمرية من الخارج لا تدرك بما فيه الكفاية تفاعلاتهم الداخلية .

ومن الضرورى أيضاً أن نتبنى منطقاً إدراكياً جديداً يتخنى عن أية مسلمات أو عواطف مسبقة . علينا أن ننظر إلى الشباب من خلال التفاعل المؤمل الذى يركز على إيجابياتهم ، ويستثير حافزيتهم إلى العمل والانطلاق بالمجتمع . علينا أن نتعفف عن النقد الهادم الذى لا يخلق فى اطار الشباب سوى نماذج متمردة على الوصاية أو هاربة من مجالها ، أو مصابة بالعجز والمرض ، نتيجة للتعرض المكثف لتأثير الوصاية .

بالإضافة إلى ذلك فإنه من الضرورى أن تكون نظرتنا للشباب محكومة باعتبارات عديدة. من هذه الاعتبارات أنه وان تباين الشباب مع جيل الشيوخ مما دعا إلى قيام الصراع الجيلى الذى قد يبدو هادئاً أحياناً ، أو يصبح ممزقا فى أحيان أخرى ، يؤثر فى الشخصية الشابة

فيملؤها بمشاعر الأسى . غير اننا نجد أن للشباب موقفا باعتباره طرفاً فى المسألة الاجتماعية ، يقف الشباب والفقراء فى ناحية بينما الشيوخ والأغنياء على الطرف الآخر من خط المواجهة الساخن ، كيف نفهم أو نفسر هذه المعادلة ؟

← من الإعتبارات التى ينبغى أن تراعى كذلك أن تمرد الشباب لم يعد يدور حول قضايا تتصل بمطالب محددة لاشباع الحاجات الأساسية ، حيث تجاوز الشباب ذلك ، إذ أصبحت لهم مطالب قد لا تتصل باشباع حاجاتهم الأساسية ، ولكنها تتصل بالتاكيد باشباع حاجات اجتماعية عامة وملحة ، قد يتطلب اشباعها إعادة صياغة النظام الاجتماعى والاقتصادى والسياسى بكامله . أعنى أن الشباب بدأوا يتحركون من الاهتمام بالقضايا الخاصة بالشباب كفئة ، إلى القضايا العامة المتعلقة ببناء المجتمع . كيف يمكن أيضاً فهم هذه القضية .

من الاعتبارات الهامة أيضاً أننا فى البلاد النامية لا نجد فى مواجهتنا شريحة شبابية واحدة . فإذا أمعنا النظر فسوف نجد فى مواجهتنا شريحتين أساسيتين ، بينهما من أسباب الانفصال اكثر مما بينها من أسباب الاتصال . الشريحة الشبابية العريضة التى تضم العمال والفلاحين فى مواجهة الشريحة الشبابية الضيقة والمثقفة ، وهى الشريحة التى تضم أساساً الشباب الجامعى فى البلاد النامية . غير أنه مع التسليم بهذا الانفصال داخل البنية الشبابية ، فانه اذا قامت حركة شبابية فاننا نجد اتصالا عضويا بين كل ما هو منفصل على السطح ، تلك أيضاً معادلة تستحق الفهم والتفسير والاعتبار .

ثانياً - التحديد الموضوعى لمفهوم الشباب :

استنادا إلى التفاعلات العالمية والمحلية والمعاصرة برز مفهوم الشباب باعتباره يشير إلى فئة لها نشاطها وفاعليتها في بناء المجتمعات المعاصرة . وبدأ تساؤل عن من هم الشباب ؟ فى هذا الإطار فإنه اذا كان البلوغ حقيقة بيولوجية بحتة ، فان الشباب يعتبر حقيقة اجتماعية بالأساس . وليس هناك ضرورة بيولوجية لفرض الفكرة التى تؤكد أنه ينبغى استمرار عزل الأشخاص الصغار عن عالم البالغين ومن ثم منعهم من ممارسة الأدوار الاجتماعية والاقتصادية

والجنسية . ففي حدود سن الثامنة عشر على الأقل يصبح كل انسان بالغ من الناحية الفسيولوجية ، بل يكون قد وصل إلى حالة النضج الجنسي ووصل أيضاً إلى قيمة النضج العقلي والفيزيقي ، وعلى هذا النحو لا تعرف ثقافات كثيرة فكرة تصنيف البشر وعذلهم (٣) .

إذن فظهور الشباب كمفهوم يشير إلى متغير واقعي برز بالنظر إلى بعدين أساسيين ، أولهما : يتمثل في الفاعلية التي ارتبطت بهذه الفئة ، وهي الفاعلية التي تشكل جوهر الحركة ومضمون التجديد في النسيج الاجتماعي . بينما يتصل الثاني بطبيعة الوضع الثقافي الذي يعيشه النظام العالمي ،وذلك أنه اذا عجزت الثقافات عن التفرقة بين الفئات العمرية ، فتقليدية الثقافة تنهار أمام طوفان التحديث . واذا كانت الثقافة التقليدية لم تعرف فروقاً على أساسها تميز شريحة الشباب ، فإن التحديث سوف يفرض عليها أن تنجز ذلك . وبمجرد ظهور المفهوم حاولت مختلف النظم العقلية أن تقدم تحديداً له ، كل من خلال زاوية تخصصه ، ومن ثم فمن المنطقي أن نتوقع اختلاف هذه التحديدات عن بعضها البعض لاختلاف زاوية الرؤية .

ويعتبر علماء السكان هم أول من حاول تقديم تحديد لمفهوم الشباب . وفي هذا التحديد نجدهم قد إستندوا إلى معيار خارجي يتمثل في السن أو العمر الذي يقضيه الفرد في أتون التفاعل الاجتماعي . ويختلف علماء الديموجرافيا فيما بينهم في تحديد بداية ونهاية هذه المرحلة . فهناك من يؤكد أنهم من هم تحت سن العشرين ، وبذلك فهو يحدد نقطة النهاية دونما تحديد لنقطة البداية . وهناك من يؤكد أنهم من يقعون في الشريحة العمرية ابتداء من سن الخامسة عشر إلى سن الخامسة والعشرين ، أو هم من يقعون بين سن الخامسة عشرة إلى سنة الثلاثين على ما يذهب آخرون (٤) . بينما يذهب فريق رابع إلى القول بأنه اذا كان مقنعاً أن

(*) في العصور الوسطى وحتى بداية العصر الحديث ولفترة طويلة بعد ذلك ، كان الأطفال يختلطون بالبالغين في الطبقات الدنيا طالما انهم قادرون على الاستمرار بدون أمهاتهم . فبعد فطامهم مباشرة وهو الأمر الذي يحدث في سن السابعة تقريباً ، نجدهم يلحقون بمجتمع الرجال ، يشاركون في العمل ويلعبون مع رفاقهم الصغار والكبار على السواء... ويعني ذلك أن الصغير بمجرد فطامه يصبح رفيقاً طبيعياً للبالغ وهو ما يذهب إلى تاكيد عجز الثقافة التقليدية عن تمييز فئة الشباب .

تستمر فترة الطفولة حتى الثالثة عشر ، وأن فترة المراهقة تغطى السنوات بين الثالثة عشر والسادسة عشر ، فان الشباب يصبحوا هم الأشخاص الذين يزيدون عن السادسة عشر ، ومن ثم فهم المؤهلون للانضمام إلى قوة العمل ، وإلى المشاركين دائماً فى بناء المجتمع والتفاعل الاجتماعى ، وفى الحقيقة يرجع هذا الاختلاف بين علماء السكان إلى طبيعة السياق الاجتماعى الذى يعيش بداخله هؤلاء العلماء ، أو الذى يضم الشباب موضع الاهتمام فى اطاره . اذ يختلف المدى العمرى الذى تقع فيه هذه الفئة فى المجتمعات النامية عنه فى المجتمعات المتقدمة ، حيث تمتد فترة الشباب والمراهقة فى الأخيرة عنها فى الأولى ، بحيث نجد أن الحد الأقصى لسن الشباب ينتهى فى الأولى مبكراً عن الثانية (٥) .

أما علماء الاجتماع ، فلهم هم الآخرون تحديدهم العلمى والموضوعى ، الذى يؤكد أنه بالإضافة إلى التحديد العمرى السابق ، فإن فترة الشباب تبدأ حينما يحاول بناء المجتمع تأهيل الشخص لكى يحتل مكانة اجتماعية ويؤدى دوراً أو أدوارفى بنائه ، وتنتهى حينما يمكن الشخص من احتلال مكانته وآداء دوره فى السياق الاجتماعى ، وفقاً لمعايير التفاعل الاجتماعى/ وهم يؤكدون أن الشخصية تظل شابة طالما أن صياغتها النظامية لم تكتمل بعد . وفى اطار ذلك يفرق علماء الاجتماعى بين الدور فى مرحلة الاعداد ، والدور فى مرحلة الإكتمال والفاعلية ، فدور الطالب وصبى الحرفى يعد من النوع الأول ، بينما دور العامل والموظف والمهنى من النوع الثانى ، وبذلك يعتمد تحديد علماء الاجتماع للشباب كفئة على طبيعة ومدى اكتمال الأدوار التى تؤديها الشخصية الشابة . ويستتبع ذلك تأكيدهم على انتشار الرفض والعنف والتظاهر عند هؤلاء الذين لم تكتمل أدوارهم بعد ، أو ما زالت فى طور الاعداد ، وذلك نظرا لنقص اكتمال صياغتها النظامية ، كانتشار هذه الظواهر بين الطلبة أو العمال والموظفين الذين شغلوا أدوارهم المهنية حديثاً (٦) .

ويربط علماء النفس وعلماء النفس الاجتماعى بداية ونهاية مرحلة الشباب بمدى اكتمال بنائهم الدفاعى . فاذا ولد الفرد بمستوى بيولوجى ، فانه كذات أو هوية يتم بناؤها إذا استوعبت مجموعة التوجيهات القيمية الكائنة فى السياق الاجتماعى من خلال عملية التنشئة

التى تقوم بها نظم اجتماعية عديدة . ثم اذا هى نتيجة لذلك ، استطاعت أن توائم بين هذه التوجيهات القيمية من ناحية واشباع احتياجاتها واهتماماتها الأساسية فى مستوياتها الوجدانية والادراكية من ناحية أخرى . بحيث تشير هذ ه المواءمة إلى امتلاك الشخص لبناء دافعى متكامل يمكنه من التفاعل السوى فى المجال الاجتماعى (٧) .

وإذا كان علماء السكان والاجتماع والنفس قد حاولوا تقديم تحديدهم الموضوعى للشباب فلعلماء البيولوجيا رؤيتهم كذلك . وهى الرؤية التى تؤكد على ربط نهاية هذه المرحلة باكتمال نمو البناء العضوى والفيزيقى ، من حيث الطول والعرض ، أو من حيث نمو واكتمال كافة الأعضاء التى لها وظائف معينة فى بناء الجسم سواء كانت أعضاء داخلية أو خارجية كالغدد وما غير ذلك (٨) . بينما تتمثل نقطة البداية فى مجموعة التغيرات النوعية التى تحدث فى البناء البيولوجى للكائن الحى .

تذهب هذه النظم العقلية أيضاً إلى أنه اذا اصطلحنا على تقسيم دورة حياة الإنسان بين الطفولة والشباب والرجولة والشيخوخة ، فان المرحلة الأولى فى غالبها ذات طابع بيولوجى ، بينما الثانية اكتمال بيولوجى نفسى واجتماعى ، وتعتبر الثالثة امتداداً بهذا الاكتمال إلى أقصى مستويات النضج ، وهو المستوى الذى يبدأ فى التحلل خلال المرحلة الرابعة ، حيث الشيخوخة ، وأن المرحلة الثانية - مرحلة الشباب - هى مرحلة المعاناة ، لأنها مرحلة الاكتمال ، والاكتمال مرحلة فيها اضافة وتولد ، فيها غرس ورفض ، فيها فعل ورد فعل ، وهذا ما يحكم تفاعلات هذه المرحلة ، ذلك يعنى أن الشخصية الشابة تعتبر بناءاً يتكون من مجموعة من العناصر البيولوجية المتفاعلة والتى يسود بينها نمط من التوازن يعكس ملامح الشخصية الشابة، وفيما يلى نذكر بعضا من هذه العناصر :

١ - يعتبر العنصر البيولوجى هو العنصر الأول والقاعدى فى بناء الشخصية الإنسانية والشخصية الشابة . ويولد الفرد بهذا العنصر ، فهو من خلاله يعتبر امتداداً للطبيعة ، ولا يختلف الإنسان عن الحيوان فيما يتعلق بمكوناته العضوية والبيولوجية ، ويتضمن هذا العنصر

بعداً هاماً يتمثل فى الحاجات الأساسية التى تتطلب اشباعاً ، بحيث تخلق هذه الحاجات لديه ميلاً إلى ما هو خارج بنائه العضوى ، إلى التفاعل مع الآخر بحثاً عن الاشباع .

٢ – ويعتبر العنصر الاجتماعى هو العنصر الثانى فى بناء الشخصية الشابة . وهو يضم البيئة المحيطة بالفرد والتى بامكانها أن تقدم اشباعاً لحاجاته الأساسية . بل اننا نجد أن هذه البيئة الاجتماعية عادة ما تزود الشخص ببعض الحاجات الاجتماعية الأخرى التى عليه السعى لاشباعها إلى جانب حاجاته البيولوجية الأساسية . ويتم غرس هذا العنصر من الخارج من خلال عملية التنشئة الاجتماعية التى يتم انجازها بوسائل عديدة كالأسرة ، المدرسة ، ومؤسسة العمل أو المهنة . وعادة ما يضم هذا العنصر الخبرات التى يكونها الشخص نتيجة للتعامل مع العالم الخارجى والتى تشكل عنصراً اجتماعيا يقف إلى جانب العنصر البيولوجى والعنصر والسيكلوجى .

٣ – ويعتبر العنصر السيكولوجى هو العنصر الثالث ويضم مجموعة الخبرات التى يكونها الشخص نتيجة للتعامل مع العالم الخارجى إلى جانب اتجاهاته حول هذا العالم وتتكون هذه الاتجاهات والخبرات لدى الشخص نتيجة للتفاعل الذى يتم بينه وبين هذا العالم الخارجى . فالعنصر السيكولوجى اذن ينتج عن التفاعل بين العنصر البيولوجى والاجتماعى ، ومن ثم فهو يختلف من شخص إلى آخر نتيجة لطبيعة تكوينه البيولوجى بدرجة ما أوبدرجة أكبر بالنظر إلى طبيعة البيئة الاجتماعية التى تشكل اطار تأهيله الاجتماعى (٩) .

٤ – ويشكل المكون الثقافى العنصر الرابع فى بناء الشخصية الشابة ، ويتم استيعاب هذا البعد فى بناء الشخصية الشابة من خلال مؤسسات التنشئة الاجتماعية ويلعب هذا البعد دوره فى ضبط حركة الفرد فى السياق الاجتماعى وتتباين القيم الموجهة للسلوك الفردى بين كونها قيما وجدانية تلمس الجوانب العاطفية والشاعرية ، أو تتصل بالقيم التقويمية التى تساعد الفرد على المفاضلة بين الاختيارات المختلفة ، أو القيم الإدراكية التى توجز معرفة الإنسان بواقعه المحيط والأسلوب العلمى أو الموضوعى للتعامل معه (١٠) .

وإذا كانت هذه العناصر الأربعة هى التى تكون بناء الشخصية الشابة ، فإن طبيعة التفاعل بينها ، وحجم المشاركة التى يؤديها كل عنصر بالنظر إلى العناصر الأخرى هو الذى يحدد طبيعة الشخصية الناتجة .فغلبة العنصر البيولوجى من حيث فاعليته على العناصر الأخرى يعنى أن هذه الشخصية لم تصل إلى طور الاكتمال بعد أو هى لم تصل إلى مرحلة النضج . بينما تؤدى غلبة العنصر الاجتماعى أو الثقافى إلى درجة عالية من استقرار الشخصية أو هى الشخصية التى تعيش مرحلة الرجولة المتأخرة والشيخوخة ، بينما يعنى التعادل بين هذه المكونات إلى أن الشخصية تعيش مرحلة الرجولة الحقيقية ، وأن نقص التعادل والاستقرار تعنى احتمالية عالية لوجود الشخصية فى اطار مرحلة الشباب أو بداية الرجولة .

فإذا انصبت اهتمامات التحديد السابقة على محاولة تشخيص ملامح الشخصية الشابة، فإنه يلزم ضرورة التركيز على طبيعة الفئة الشبابية الأولى بالاهتمام . بداءة نحن نرى أن الشباب لا يشكل قطاعاً واحداً يتقاطع والحدود المحلية لمجتمعات النظام العالمى . وانما نجد أنفسنا قطاعات شبابية عديدة تتنوع بالنظر إلى متغيرات كثيرة كالعرق واللغة القومية والدين والتعليم ، والمستوى الاقتصادى والنوع والسياق الاجتماعى . واذا كانت كل الدراسات السابقة قد ركزت على الشباب المثقف من ناحية ، وعلى الصراع أو التناقض الجيلى من ناحية أخرى ، فإننا نرى أنه من الضرورى فى تحديد من هم الشباب أن نأخذ فى الاعتبار الأبعاد التالية :

١ - أن التركيز على شباب المثقفين والطلبة قد تم باعتبارهم الصفوة الأكثر وعياً بفئتها والأكثر امكانية من حيث التناول العلمى . وقد لا يوجد هذا التباين بين الصفوة والقاعدة الشبابية فى المجتمعات المتقدمة ، إلا أننا نجد أن هذا التباين موجود وواضح فى المجتمعات النامية ، حيث لا يحمل المثقفون والطلبة نفس خصائص الشريحة الشبابية العريضة . ذلك لأنه قد وجدت بعض المتغيرات - كالتعليم وما إلى ذلك - التى جعلت قلة من الشباب صفوة لها خصائص ومكانة محددة ، وبالتالى مصالح قد تختلف إلى حد ما عن مصالح فئات الشباب

العريضة . بحيث يمكن أن يتعمق هذا الاختلاف بالنظر إلى طبيعة السياق الاجتماعى (*) .

٢ - أن التركيز على شباب المثقفين والطلبة قد حدث لأنهم فئة الشباب الأكثر إدراكا لحمل لواء الثورة والتغيير والتظاهر والعنف والرفض . وقد يكون السبب باعتبارهم أكثر ادراكا لطبيعة التفاعل الاجتماعى والأيدلوجى السائد ، أو لكونهم القاطنين بالمراكز الحضرية التى تسبح عادة فى بحر من التفاعلات والتيارات العديدة والمتباينة . ولعل هذا يلقى ضوءا على كون الجماعات الثورية والرافضة فى المجتمعات النامية كانت من بين شباب المثقفين والطلبة أساساً .

٣ - أن الشباب يعيش خلال هذه الفترة أوضاعا اجتماعية متميزة تستحق التركيز بالبحث والدراسة . فلأول مرة فى التاريخ نجد أن حوالى نصف البشر فى العالم يقعون فى الفئة العمرية بين ١٦ - ٣١ سنة ، وهم يوجدون كأعضاء عاملين فى قوة العمل وأن هناك نسبة عالية مازالت فى التعليم وقسم كبير فى القوات المسلحة ، بينما توجد نسبة لها اعتبارها تعانى من البطالة الدائمة ، أو البطالة المؤقتة ، فهم ينفقون معظم وقتهم يتسكعون فى الشوارع . وفضلا عن ذلك ، فهناك ٢٥٪ من الشباب الذى يقع بين ٢١ - ٢٥ سنة ، ما زالوا فى التعليم وهو رقم لم يسبق له مثيل فى التاريخ . ويعتبر ذلك من أكثر التطورات الاجتماعية وضوحاً فى سنوات ما بعد الحرب العالمية الثانية . واذا اتفقنا على وجود الشباب فى كل فترات التاريخ ، فانه يمكن القول أنه لم يحدث أن كانت نسبة عالية من السكان صغار السن شباباً على هذا النحو (١١) . ذلك يعنى أنه من الواجب أن تركز الدراسة العلمية على الشباب باعتبارهم يمثلون ظاهرة انسانية جديدة وأنه من الضرورى استكشاف العوامل التى دفعت إلى ظهورها على هذا النحو .

وبغض النظر عن التحديد الذى نوافق عليه لمفهوم الشخصية الشابة أو تحديد الشريحة الشبابية الأولى بالدراسة والبحث ، فقد طورت النظرية الاجتماعية بعض المواقف النظرية

(*) بدأت نظرية العلم والإنسانية تتخلى عن هذا التحيز الواضح لقطاع الشباب المثقف ، ومن ثم فقد اصبحت نظرتها أكثر شمولاً ، حيث تحاول أن تقدم فهما للقطاع الشبابى ككل . وقد ظهرت بواكير ذلك على المستوى العالمى فى بحوث كثيرة رائدة .

لإدراك المسألة الشبابية فى محاولة لفهمها . فى هذا الصدد نجد أنفسنا فى مواجهة منظورين. يعتبر المنظور الليبرالى هو المنظور الأول فى هذا الصدد . ويرى هذا المنظور فى الشباب فئة جيلية مازالت فى مرحلة التشكل والصياغة النظامية ، فهى فئة ناقصة التكوين اجتماعياً . وهذا يبرر وجود كثير من مظاهر عدم الاستقرار ورفض التكيف مع المجتمع ، فإذا اكتمل تكوينها فان مظاهر عدم الاستقرار هذه سوف تختفى . فالشباب مرحلة مرضية بطبيعتها ، يملك المجتمع بالنسبة لها ميكانيزمات علاجية عديدة . فإذا حدث تمرد أو رفض شبابى ، فإن هذا المنظور يذهب إلى ضرورة البحث عن أسبابه فى بناء الشباب الرافض لتحديد عوامل الرفض ، ومن ثم مواجهة ذلك بالعلاج والتأهيل (١٢) .

على نقيض ذلك نجد المواقف النقدية أو الراديكالية التى ترى موقف الشباب باعتباره يشبه إلى حد كبير الموقف الطبقى . واذا كانت البروليتاريا هى التى تشكل قوى الثورة فى المنظور الماركسى ، تثور لكى تستعيد فائض القيمة الذى سلب منها ، فإننا نجد أن الاتجاهات النقدية الحديثة تؤكد أن الشباب والطلبة هم قوى الثورة والتغيير التى يمكن أن تحل محل قوى الثورة التقليدية ، وإذا كانت البروليتاريا هى التى تثور ضد البرجوازية المشتغله ، لها فالشباب فى المجتمعات الانسانية المتقدمة هم الذين يثورون رفضا للقهر وبحثا عن الحرية الانسانية الشاملة فى مجتمعات تحاول تطوير نموذج الإنسان ذو البعد الواحد (١٣) .

ثمة خلاف اذاً حول تحديد من هم الشباب ، فى مقابل اتفاق حول تحديد المكونات الأساسية للشخصية الشابة ، أو الاعتبارات التى ينبغى أن تراعى فى دراسة الشباب . غير أن الشاب لا يعيش فى فراغ ، ولكنه يشكل بؤرة ونطاق تأثير سياقات متنوعة ومتداخلة ، بعضها ينتمى إلى النظام العالمى الأشمل ، بينما يرجع البعض الآخر إلى النطاق المحلى الضيق . وتشكل المتغيرات المنطلقة من كل منها اطاراً يمكن أن يفسر التفاعلات الشبابية فى مجتمعات العالم الثالث وجهة نظرنا فى هذا الصدد أن هذا الإطار ينبغى أن يضم المتغيرات التالية :

١ - المتغيرات المتصلة بالنظام العالمى ، حيث نجد أن هذا النظام العالمى يضم مراكز متقدمة فى النظام العالمى ينطلق منها التأثير إلى حيث المناطق المتخلفة فى هذا العالم ، ولا شك

أن العالم الثالث يحتل قلب هذه المناطق أو يقع فى اطارها .

٢ - المتغيرات المتصلة ببناء المجتمعات المحلية فى بناءات العالم الثالث ، ما يتصل بالأبعاد التاريخية لهذه المجتمعات ، أو ما يتصل ببناء الثقافة والقيم ، أو تلك العوامل التى تتصل بالنسق الاجتماعى لهذه المجتمعات ، أو تلك المتصلة ببناء الشخصية الشابة فيها .

وسوف نعرض فيما يلى لطبيعة المتغيرات لكل مستوى من هذه المستويات وأسلوب فاعليتها فى نطاق الشباب .

ثالثاً - المتغيرات العالمية المؤثرة على الشباب :

الذى لا شك فيه أن النظام العالمى الذى نعيش فى اطاره يضم مجموعتين من المجتمعات ، المجتمعات المتقدمة والمجتمعات المتخلفة . ثم هو إلى جانب ذلك يحتوى على تفاعلات تتصل بطبيعه العلاقة بينها ، ولهذه التفاعلات والعلاقات تأثير على البشر فى مجتمعات العالم الثالث ، وعلى الشباب باعتبارهم الأكثر حساسية والأكثر قابلية للتأثر بهذه المؤثرات القادمة من العالم الخارجى .

فالمجتمعات المتقدمة تتميز بأنها مجتمعات تجاوزت مرحلة التغيرات الطفرية السريعة بكل تفاعلاتها الدينامية المصاحبة ، وبدأت تخضع فى تفاعلها لما يمكن أن يسمى بالتغيرات التدريجية الهادئة . فى هذا الاطار فاننا نجد أنها مجتمعات يسودها نوع من الإتساق الثقافى والاجتماعى ، فالاخلاق والمصلحة الفردية والتعامل فيها يستند عادة إلى قيم السوق ، وهى قيم رشيدة . وفى هذه المجتمعات حلت جماعات رسمية كالأحزاب والنقابات فى فاعليتها محل الجماعات غير الرسمية كالقرابة وجماعات العزوة فى المجتمعات التقليدية والمتخلفة .

يرى من يحاول فهم التفاعل فى هذه المجتمعات أن دور السلطة فى هذه المجتمعات ، يماثل دور السلطة الأبوية فى المجتمعات التقليدية أو النامية . حيث تبذل السلطة كل جهدها من أجل غرس ثقافة المجتمع ، وأيديولوجيته فى بناء شخصية أفراده . فمثلا تحاول المجتمعات الاشتراكية تنشئة أطفالها وشبابها وفقا لمحتوي التوجيهات القيمية المنبثقة عن الأيديولوجيا

الاشتراكية مستعينة فى ذلك بعديد من التنظيمات الرسمية وغير الرسمية ، وفى انجازها لعملية التنشئة هذه قد تلجأ إلى اجراءات التغيير والثورات الثقافية التى تهدف إلى الرجوع بالأيديولوجيا إلى حالة نقائها الأساسى وفرض الالتزام بها . ويتم نفس الاجراء فى المجتمعات الرأسمالية حيث تحاول تنظيمات السلطة فيها فرض أيديولوجيتها بعديد من الوسائل ، ومن ثم فهى تواجه أى انحرافات بعديد من الإجراءات التى قد تبدأ من استخدام القمع الصريح لكل من جانب الصواب ، وحتى استخدام آليات تصريف التوتر . والنتيجة أن بعد هذه المجتمعات المتقدمة – اشتراكية كانت أو رأسمالية – تهدف إلى خلق ثقافة واحدة متجانسة ، وإلى خلق ما يسمى بالمجتمع الجماهيرى Mass Society ، إلى خلق الإنسان الخاضع لنظامه ، الإنسان ذى البعد الواحد (١٤) .

يضاف إلى ذلك إنتشار الظاهرة التكنولوجية – كخاصية أخرى – تميز سياق هذه المجتمعات . وهذه الظاهرة وان يسرت على الإنسان الاستفادة من رقيه والتمتع بحياته إلا أنها سلبته متعةالعمل . بل وسلبته حريته أحياناً (وأصبح الإنسان يعانى من سلسلة من الاغترابات التى تبدأ باختزال انسانيته ، وتنتهى إلى جعله عبدا وتابعا لآلة كان سيدا وخالقا لها) . فى هذا السياق قد يتساءل الفرد فى بعض المجتمعات المتقدمة – وخاصة تلك التى تجهض كل أبعاده الإنسانية – عن مصيره فى هذا السياق ؟ عن معنى المسخ الذى ينتاب النموذج الإنسانى ؟ عن معنى أن نكون على قمة الحضارة ومطلوب منا أن نعيش حياة القطيع ، والأنانية الفردية ، وعدم احترام الحياة الخاصة والقضاء على معان سامية لتنظيمات هامة كالأسرة ؟ عن معنى استخدام أفضل منجزات العقل البشرى فى قتل الإنسان لخلق عصر استعمارى جديد ؟ من هنا لابد وأن يظهر رد فعل يتمثل فى رفض هذا الوجود المتقدم . وقد يتخذ الرفض أشكالاً عديدة ، قد يبدأ بالرفض الايجابى للنظام القائم ، بالتمرد عليه والتظاهر ضده وهذا ما تقوم به الجماعات الراديكالية والمناهضة للعنصرية فى اطار ما يمكن أن يسمى بالثورات الحمراء والخضراء والسوداء . أو قد يتخذ شكل الرفض السلبى بالانسحاب من هذه الحياة المغتربة ، والبحث عن حياة خاصة منسحبة قد تتمثل فى العودة إلى الطبيعة والبيئات الطبيعية كما هو الحال فى فلسفة الهيبيز مثلاً ، أو قد يكون هروبا من هذه الحياة والاتجاه للاندماج فى حالة دائمة من

الغياب واللاوعى بالتعاطى الدائم للمخدرات (١٥) .

وإلى جانب هذا الواقع الذى تميزت به المجتمعات المتقدمة باعتبارها المجتمعات المسيطرة على النظام العالمى ، هناك مجموعة من الاحداث والظروف التاريخية ذات التأثير على الشباب والتى تنطلق أساساً من النظام العالمى . ويمكن تصنيف هذه الأحداث إلى نوعين من الاحداث أو الظروف التاريخية . أحدهما يرتبط بمجتمعات معينة ويقتصر تأثيره على حدودها ، بينما يحدث الآخر فى مجتمعات محددة غير ان تأثيره له طبيعته الإنسانية الشاملة . بالنظر إلي ذلك نجد أن حركة الشباب قد تأثرت فى عالم اليوم بمجوعة من الأحداث ذات الطبيعة التاريخية البارزة .

وتعتبر الثورة التكنولوجية أول هذه الأحداث ، وهى تتمثل فى تلك الطفرة الهائلة فى العلم والتكنولوجيا مع التغير المترتب على ذلك فى وسائل الانتاج . ويمكن القول بأن الثورة التكنولوجية كان لها تأثيرها على الصعيد العالمى من خلال ثلاثة أساليب ، تتراوح بين التأثير المكانى ، ثم الزمانى ، ثم ذلك المتعلق بالملامح البنائية للمجتمعات المعاصرة .

وفيما يتعلق بالتأثير المكانى أدت الثورة التكنولوجية إلى ضيق مسافات الامتداد المكانى وقصرها ، حيث جعلت المسافات الاجتماعية داخل المجتمع الواحد أبعد كثيرا من المسافات الجغرافية بين مجتمعات عديدة . ذلك أدى إلى تطلع الفئات المتماثلة إلى بعضها البعض لكونها ترتبط بنفس القضايا ، أو إلى تطلع الفئات الاجتماعية من سياق اجتماعى إلى سياق اجتماعى آخر ، تحاول البحث فى اطاره عن اشباع ملائم لطموحاتها . ومن هذا المنطق نستطيع أن ندرك هجرة الشباب من مكان لآخر بهذا العالم ، بحيث أدت هذه الظاهرة إلى حدوث تداخل مكانى واجتماعى فى اطار هذه الفئة على مستوى العالم كله .

ويتمثل التأثير الزمانى للثورة التكنولوجية فى كونها أدت إلى سرعة تطور العالم والتكنولوجيا . ومن ثم اتساع المسافة بين مختلف الأجيال فى المجتمع الواحد ، بالنظر إلى قدرتها على الاستيعاب المتفاوت لنتائج العلم والتكنولوجيا . وإذا كانت التطورات العلمية والتكنولوجية تحدث مرة واحدة فى كل عدة أجيال ، فإنها اليوم تحدث مرات كثيرة فى الجيل

الواحد .ونتاجا لذلك فإننا نجد فى مجتمع البالغين جيلين : الجيل الأول تخلق فى اطار مناخ من الاستقرار ، ومن ثم فهو غير قادر على استيعاب متضمنات التغير وعدم الثبات ، هذا الجيل هو جيل الشيوخ . بينما تخلق الجيل الآخر فى مناخ من طبيعة غير مستقرة ، تفاعلاته ذات طبيعة دينامية ومتغيرة أبداً ، ومن ثم ، فهو جيل يمتلك القدرة على استيعاب نتاج مجتمع التقنية الكاملة ، قادر على التلاؤم معه ، وهؤلاء هم جيل الشباب . هذا الجيل يمتلك عبر العالم كله موقفاً أساسياً من الأجيال الأخرى ، ولديه اتجاهات فيها قدر كبير من التماثل بالنظر إلى بعض القضايا ذات الطبيعة العالمية العامة . الدليل على ذلك أنه فى عام ١٩٦٨ تأسس ما يمكن أن نسميه بالتمرد الشبابى الشامل ، حيث تخلق فى اطار الشريحة الشبابية عبر العالم تفاعلاً اجتماعياً متماثلاً ، برغم وجود التجمعات الفرعية لهذه الشريحة الشبابية فى ظروف محلية مختلفة تماماً . بحيث واجهنا فى هذه السنة موقفا شبابياً من المؤسسات الحاكمة فى كل من البرازيل ، وفرنسا ، ويوغسلافيا ، والولايات المتحدة الأمريكية ، ومصر ، والصين .

بالإضافة إلى ذلك أدى التغير فى وسائل الانتاج إلى احداث تعديلات أساسية فى بناء المجتمعات المعاصرة . فقد ظهر ما يمكن أن نسميه بالانتاج الواسع الذى يغطى الاستهلاك المحلى أو يهدف إلى فرض أسواق استهلاكية جديدة خارج المجتمع المنتج ، بحيث ساعد ذلك على خلق صيغة عالمية جديدة ، يرتبط المشتغلون فى اطارها عضويا على الصعيد الداخلى . هذه الصيغة هى بالتأكيد نتيجة لفاعلية الثورة التكنولوجية . وهى الثورة التى ساعدت على انهيار أشكال التجمعات السائدة منذ بداية التاريخ ، كالتجمعات العائلية والقرابية بحيث حلت محلها المجتمعات الصناعية والطبقية ، وبرزت الفردية على حساب انهيار الحواجز التقليدية والقيم الجماعية . وظهر ما يمكن أن يسمى بقضايا الإنسان المعاصر كالديموقراطية والحرية وعدم الاستغلال ، وما إلى ذلك من القضايا التى بدأت تتشكل بشأنها مواقف انسانية متماثلة ومن الطبيعى أن يكون الشباب فى مقدمة الذين يتخذون موقفا انسانياً شاملاً بشأن هذه القضايا (١٦) .

وفى اعقاب الحرب العالمية الأولى ظهرت واقعة أخرى كان لها تأثيرها على النظام العالمى، فقد برز النظام الاشتراكى إلى الوجود ، حيث أدى ظهوره إلى طرح طريق جديد لامكانية

التقدم والنمو . غير أن وجوده ساعد على خلق تناقضات وصراعات عديدة فى اطار النظام العالمى خاصة فى اطار السياقات التى فضلت اختياره نموذجاً تتيحه وفقا له مسيرة التنمية . بحيث شكل ذلك مصدر اثارة وحساسية لفئات عديدة تؤيده وأخرى تناقضه . ولقد كان الشباب وشباب العالم فى أحيان كثيرة من أصحاب المواقف المؤيدة (١٥) . فهم من ناحية لديهم ميل جارف نحو التقدم ، ثم هم يرغبون فى أن يكون التقدم لصالح الفقراء . ومن هنا كان ارتباطهم بالنموذج الاشتراكى . أليس النموذج الاشتراكى هو الذى يرفع رايات (يا عمال العالم اتحدوا ...) .

ويمثل انهيار الامبراطوريات القديمة الواقعة التاريخية الثالثة التى وقعت فى اطار النظام العالمى لتؤثر فى الشباب . ذلك بالإضافة إلى مجموعة الحروب الصغيرة التى شنتها القوى الكبرى تحاول بها فرض الاستغلال والسيطرة بهدف التحكم فى بقايا الامبراطوريات المنهارة . هذه الحروب نجدها فى مجملها حروبا ضد شعوب صغيرة كحرب فيتنام . وأظننا ندرك كم كانت هذه الحرب مصدر الهام لكل الحركات الشبابية فى العالم ، بحيث شكلت أساسا لصيغة عامة من الرفض الموجه ضد المؤسسات الخارجية التى تنتمى للدول المتدخلة أو المؤسسات الداخلية المتعاونة .

بالإضافة إلى الوقائع السابقة ذات الطابع التاريخى هناك مجموعة من الأحداث أو الظواهر التى تقع فى عالمنا المعاصر ، وهى تفترق عن مجموعة الوقائع السابقة فى خاصية التزامن أى أننا نعايشها ، نشاهد تخلقها وطبيعة التفاعل الذى تثيره ، والنتاج الذى تمخض عنها . ومرة أخرى تتأكد عالمية هذه الظواهر لكونها قد انبثقت أو تخلقت عن ظروف ومؤثراته عالمية شاملة ، ومن ثم فلها تأثيرها على محليات هذا العالم . ربما تتخلق أو تنبثق فى اطر محلية محددة ، إلا أنها لها صلتها بالتفاعل الذى يقع فى المحليات الأخرى لمجرد أن قضاياها تتصل بمضامين انسانية شاملة وهو الأمر الذى يسبغ عليه طبيعتها العالمية (١٧) .

أول القضايا فى هذا الصدد هى قضية الاستمرار (التقليد) والانقطاع (التجديد) الذى ترغبه المحلية وتتيحه العالمية . بمعنى أن هناك علاقة بين موقف الشباب على بعد المحلية –

العالمية من ناحية ، وموقفهم على بعد التقليد – التجديد من ناحية أخرى . فى اطار ذلك تبرز القضية الجيلية فلا شك أن الموقف الجيلى والمسألة الشبابية فى اطاره ذات صيغة عالمية بارزة، انطلاقاً من عمومية دورة الأجيال فى كل المجتمعات وتقارب طبيعة التفاعل بين مختلف هذه الأجيال . بيد أن للقضية وجهاً آخر يتعلق بمدى وصاية جيل الآباء على الأبناء ، ومدى تمرد الأبناء على الآباء . غير أن إدراك هذا الوجه من القضية على هذا النحو من الاستقطاب فيه تجنب للمنهج العلمى . بينما يطالبنا الطرح العلمى للقضية أن ندرك بشكل محدد قدر الاستمرار الذى نريده وقدر التجديد الذى نسمح به للأجيال القديمة أن تنشىء الأجيال الشابة أن تصنع أو تؤسس اختياراتها وتصوغ قراراتها بمفردها .

يتعلق جوهر القضية بمدى السماح للمحلية – ممثلة فى جيلها المحافظ – بالاستمرار . مدى السماح للمتغيرات العالمية بالتغلغل والتفاعل المؤثر مع مكونات هذه المحلية ،ومن ثم تقطع عليها مسيرتها الأحادية . حيث يتأسس هذا السماح مرتبطا بعملية التغير كعملية أساسية يعيشها عالمنا المعاصر ؛ ومن ثم تتأكد المتغيرات العالمية من خلال تحديد مدى ارتباط الشريحة الشبابية بالتغير ومدى ايمانها بتفاعلها وسلوكها ديناميا وفقا لايقاعه . ومن ثم فقدر التغير الذى تسمح به المحلية سوف يعنى قدر الانقطاع الذى لابد أن يحدث بين أجيال الشيوخ والشباب . فالشريحة الشبابية التى تركز على استخدام وسائل انتاج استخدمها الأجداد (كالطنبور مثلاً) تعتبر شريحة راكدة ، ساكنة وجامدة مثل أجدادها . هنا يكون للمحلية دورها البارز ولعناصر الاستمرار سطوتها الأكثر فاعلية وغلبة على عناصر التجديد ، اذا فمدى التعرض للتغير بسرعاته المتعددة يعتبر الأساس لقياس مسافة الاقتراب من العالمية والاندماج فيها والتفاعل مع متغيراتها . ومن هنا فلابد أن تتأسس معادلة تؤكد على أن ثمة علاقة بين الشباب والعالمية تقف فى مواجهة وجود علاقة بين الشيوخ والمحلية . بين البحث عن طريق جديد للانطلاق من أسار عالم مغلق وضيق ، وبين الانجذاب إلى الخلف ، حيث واقع محليات متناثرة فى قلب عالم شامل لا متناهى الحدود ، وفى هذا الاطار تتأسس حيوية الدور الشبابى .

نقول أن عالمنا المعاصر منذ فترة تاريخية بعيدة تتأسس مرتكزاته على تفاعلات التغير الاجتماعى ، فمنذ عصر النهضة والثورة الفرنسية ، والثورة العلمية والتكنولوجية وثورة

المواصلات والاتصال ، نجد أن العالم يعيش فى اطار مناخ جديد تهتز على ساحته أكثر التقاليد رسوخاً ، وتنهار فى سياقه أكثر المؤسسات قداسة وعراقة . ويتولد عنها ايمان جديد مضمونه أن الثبات قد انسحب من على المسرح ، وأن الدينامية هى القاعدة ، وأن التغير هو المنطلق الذى يتخلق من خلاله هذا العالم ، الذى يتحرك فيه المتخلف الساكن من خلال التنمية - وهى التغيير الارادى - ليلحق بالمتقدم الذى تندفع فى اطاره ايقاعات التغير بسرعات يصعب إدراكها (١٨) . فى اثناء ذلك تنهار مؤسسات رئيسية ، بينما تتأسس أخرى . فالأسرة يصيبها الانهيار لأن المثل والمعايير التى تنشىء عليها الأبناء تختلف كثيرا عن تلك التى يواجهونها فى واقع الحياة الاجتماعية المحيطة . بالإضافة إلى ذلك فقد أسس التقدم التكنولوجى واقعاً جديداً ، فيه علاقات وأدوار جديدة ، وربما وجهات نظر جديدة وفرها التقدم التكنولوجى من خلال وسائل الاتصال ، بحيث جعل فئات شبابية عديدة إلى التواصل مع نظائرها خارج أنساقها الأساسية ، وأثناء ذلك تجلب إلى محليتها ما يجعلها أكثر عالمية (١٩) .

فى إطار الفئة تتأثر الفئة الشبابية كمتغير فى موقف التفاعل العالمى بعاملين : الأول يتعلق بتأثير التقدم التكنولوجى والعلمى على الشريحة الشبابية . فقد أدى التقدم التكنولوجى وتراكم المعرفة العلمية وتعقد المؤسسات التعليمية إلى اتساع الهوة بين النضج الفسيولوجى من ناحية وبين النضج الاجتماعى من ناحية أخرى . ففى فترات سابقة كان الشخص يمارس دوره الاجتماعى بمجرد أن يتحقق نضجه الفسيولوجى ، ومن ثم فلم تكن هناك هوة بين طرازى النضج . بيد أنه بالنظر إلى ذلك تخلقت مشكلة فى المجتمعات المتقدمة خاصة المجتمعات الأوروبية نتيجة لاتساع الهوة بين نوعى النضج ، فنتيجة لتضخم حجم المعلومات التى على الشباب تحصيلها لكى يصبح صالحا لشغل دوره الاجتماعى ، أن ازدادت فترة التكوين والتعليم . ومن هنا تخلقت الفجوة بين نضجه الفسيولوجى وبين اعتراف المجتمع به كمواطن مستقل له دوره الاجتماعى الذى يؤديه وله اسهامه ، ذلك يفسر وجود أزمة الشباب فى المجتمعات المتقدمة . ويفسر أيضاً تأسيس هذه الأزمات بين فئات الشباب البرجوازى أو المثقف . فليس صدفة اذا أن الانفجارات الشبابية التى حدثت فى عام ١٩٦٨ وقعت معظمها فى مجتمعات متقدمة ، وكانت أساساً بين شباب المثقفين ، أو شباب المؤسسات التعليمية الذين يبحثون عن انتماء . ويعنى ذلك أن تبنى المجتمعات المتخلفة لبعض خواص المجتمعات المتقدمة ،

كاعتبار التعليم أساساً لممارسة الدور الإجتماعي بشكل فعال ، سوف يؤدى إلى حدوث أزمة شبابية فى اطارها ، وسوف يتحدد عمق واتساع هذه الأزمة بقدر الملامح التى سوف تتمكن شريحة الشباب من استيعابها أو اكتسابها ، وهو الأمر الذى يؤكد أن أزمة الشباب لها أسبابها العالمية (٢٠) .

ويرتبط العامل الثانى بموقف القطاعات الإجتماعية من التغير الاجتماعى كصيغة عالمية. ذلك أن هناك اختلافات عديدة بشأن ذلك . اذ تراها النظريات الغربية من خلال التناقض بين الكبار والصغار ، أو الرجال والنساء ، أو بسبب اختلافات الريف والحضر . وهو الأمر الذى تعتبره النظرية الماركسية تمييعاً للقضية ، وذلك لأنها تنظر إلى ذلك من خلال المصالح الطبقية بين فئات المجتمع أو طبقاته العديدة (٢١) . بيد أننا نلاحظ أن وجهة النظر الماركسية تعانى من قصور واضح فيما يتعلق بقضية الشباب ، ذلك لأن الشباب أكثر مثالية من الكبار الذى قد يتملكهم السعى وراء المصالح الطبقية . بينما الشباب ساعون أبداً وراء المثل حيثما كانت ، على استعداد للتضحية من أجلها ، حتى لو كانت التضحية لصالح مثل تفيد الطبقات الأخرى بدرجة أكثر .

وإذا كانت القضية الجيلية هى التى تربط الشباب بالتغير الاجتماعى فإن القضية الاجتماعية أو الطبقية تربط الشباب بإتجاه التغير الاجتماعى . اذ تختلف فئات الشريحة الشبابية حول مسار التغير واتجاهه . وفى هذه الحالة قد يعبر الموقف الشبابى عن مصالح طبقية . فاذا قلنا ان الشباب يتميز بالرؤية المستقبلية ، فإن السؤال الذى يجب أن نطرحه لابد وأن يتعلق بطبيعة المستقبل . هنا أيضاً يختلف تصور المستقبل باختلاف الطبقة أو الشريحة الاجتماعية التى ينتمى لها الشباب . فتصور المستقبل عند الفلاح يختلف بالتأكيد عن تصور لمستقبل كما يراه الشباب الجامعى ، برغم احتمالية انتمائهم لمحلية واحدة . فجميعهم لديهم نصور للمستقبل المتخيل والمطلوب تحيده فى واقع ملموس . واذا اختلفت التصورات على ستوى المحلية فانه قد تنشأ تماثلات أو اتساقات على مستوى العالمية ، على أساس من لطبقة أو الشريحة الاجتماعية التى ينتمى إليها الشاب . ومن ثم فمن المحتمل أن يتفق المثقفون لذين ينتمون إلى محليات عديدة حول تصور موحد فيما يتعلق بقضية معينة . وهم فى اتفاقهم

هذا قد يختلفون جذرياً مع تصورات فئات شبابية أخرى من نفس المحلية (٢٢) .

ويعنى ذلك أنه إذا كان تبنى تصور معين للمستقبل يعتبر من السمات الأساسية للشباب . فإن من سماته أيضاً اختلاف التصورات باختلاف الشريحة الاجتماعية . وذلك يأتى بنا إلى رفض تصور شبابى موحد للمستقبل . ففى ذلك وصاية ، وتحقيقه غير ممكن لأنه غير مطلوب . بل انه من الضرورى بدلاً من ذلك أن نؤمن بامكانية تأسيس تصورات شبابية متباينة . ففى ذلك إفلات من اسار المحلية المتخلفة التى تفرض بالوصاية منطقاً واحداً ، والانطلاق نحو عالمية تؤمن بالتقدم كهدف ، والتغير كوسيلة ملائمة المستقبل حيث مجال تحقيق الوعد ، يتحرك نحوه الجميع من دروب ومسالك عديدة فى نطاق عالمية عقلانية وشاملة (٢٣) .

خلاصة القول ان هناك فريق من الباحثين الذين قد ينتمون إلى مواقف نظرية متباينة إلا انهم يتفقون فى ايمانهم بالمنطلقات النظرية الشاملة ، التى تؤكد على الإدراك الكلى الشامل للواقع الإنسانى ومن ثم فان متغيرات التأثير فيه تكون عادة ذات طبيعة شمولية فى تأثيرها . حقيقة أن متغيرات التأثير قد تتخلق منبثقة عن واقع محلية واحدة ، فعلى سبيل المثال تخلقت الثورة الدينية فى إيطاليا ، وتخلقت الثورة السياسية فى فرنسا ، والصناعية فى انجلترا ، والرأسمالية فى الولايات المتحدة ، والثورة الاشتراكية فى روسيا ، إلا أنه يظل مؤكداً أن أسباب تخلق هذه المتغيرات قد يرجع لمحلية أو محليات معينة وانتشارها قد يكون فى اطار مجتمعات محلية أخرى قد ينتمى الحصاد إلى سياق بينما تنمو الجذور فى سياق آخر .

ومن ناحية أخرى تتأسس عالمية أو شمولية تأثير هذه المتغيرات بالنظر إلى التكرار المتماثل لفاعليتها فى مختلف محليات النظام العالمى . فالتشكيل الجيلى موجود فى كل المجتمعات . وهناك تناقض جيلى فى الموقف والرؤية لطبيعة التفاعلات الجارية . هناك أيضاً فئات متماثلة كالعمال والشباب والطلبة لها خصائص أساسية متماثلة . تجعل امكانية أن يكون رد فعلها للمؤثرات الواحدة متماثل تقريباً . مثل حركة الستينات الشبابية وموقفها من المؤسسات القائمة . وبذلك تتأسس الصيغة العالمية لكل من المتغيرات المستقلة والتابعة .

استنتاجاً مما سبق نصل إلى مجموعة الاستخلاصات الأساسية التالية :

١ – أنه بغض النظر عن انتماء شريحةالشباب فى العالم الثالث لمجتمعاتها ، فانه لفهم السلوك والتفاعلات الشبابية لابد أن نعطى اعتباراً للبعد العالمى ، أى التأثيرات التى يرجع مصدرها للنظام العالمى . فعالمنا أصبح يتجه إلى الوحدة بفاعلية وسائل الاتصال والمواصلات .

٢ – ليس من الضرورى لكى تصبح الواقعة ذات تأثير عالمى أن يشمل تأثيرها النظام العالمى أو تنتمى إلى بنائه الأساسى ، وإنما من الممكن أن يصبح لواقعة معينة تأثيرها العالمى برغم انتمائها لمحلية محدودة فى اطار النظام العالمى . وفى هذه الحالة فإن تأثيرها يرجع إلى تماثل الظروف المحيطة بها مع الظروف القائمة فى المحليات الأخرى التى استوعبت تأثيرها .

٣ – أن هناك بعض الآليات التى استحدثت فى النظام العالمى ساعدت على تأسيس عالمية المسألة الشبابية والظروف المحيطة بها . من هذه الآليات التدرج الجيلى فى مختلف المجتمعات ، هذا إلى جانب وسائل الاتصال وثورة المواصلات الحديثة ، إضافة إلى وقوع بعض الأحداث التى شكلت مصدرا لالهام الشريحة الشبابية كالحرب الفيتنامية ، وثورة الشباب فى ١٩٦٨ .

٤ – تتباين الاستجابة المحلية للتأثيرات العالمية بالنظر إلى البعد الجيلى من ناحية . كأن نجد أن أجيال الشباب أكثر استجابة للأحداث العالمية من أجيال الشيوخ ، وذلك لطبيعة التجديد الكامن فى بناء شخصيتهم ، بالإضافة إلى أن التباين قد يحدث من ناحية أخرى بالنظر إلى المجموعة الشبابية ، فمن المؤكد أن الشباب المثقف والشباب الجامعى أكثر استجابة من الشباب العامل أو الفلاحين الشباب .

رابعاً تأثير المتغيرات المحلية على الشباب :

فى مواجهة التأكيد على المتغيرات العالمية باعتبارها المتغيرات الأساسية المؤثرة على الشريحة الشبابية بل والمخلقة لها ، أكد بعض الباحثين أن أبنية المجتمعات المحلية هى المسئولية عن طبيعة الحركة الشبابية فى اطارها . وأن متغيرات السياقات المحلية هى التى تلعب دوراً أساسياً سواء فى تشكيل موقف الشباب ، أو اكسابهم خصائص معينة . غير أنه لفهم

السياقات المحلية لمجتمعات العالم الثالث فاننا نجد أن ظهور الموجة الاستعمارية قد شكلت البداية الحقيقية لنشأة العالم الثالث كتجمع رئيسى يحتل مكانة محددة فى بناء النظام العالمى ، وكرست الحرب العالمية الأولى والثانية وعقود التنمية التى تلت حصول معظم مجتمعات هذا العالم على الاستقلال فى الخمسينات هذه المكانة . وظهر حوار جاد خلال هذه المرحلة يدور حول البحث عن أفضل الطرق ملاءمة لتنمية العالم الثالث . وفى هذا الإطار ظهرت ثلاثة مواقف تجتهد كلها فى البحث عن مخرج لانطلاق هذا العالم .

(أ) فهناك موقف الصفوة العلمانية التى خاصمت التراث وأغلقت أبوابه خلفها ، ورأت التحديث على الطريقة الغربية هو أفضل محطات الانطلاق . ومن الطبيعى أن تجد مؤيديها بين الشباب الذين لديهم شوق دائم إلى التجديد .

(ب) وهناك موقف الصفوة التراثية ، التى وافقت على جمود البناء والتراث كمسلمة مبدئية غير أن ذلك لا يعنى رفضه وإغفاله اذا أردنا تطوير المجتمع ، بل علينا أن نتقدم به ، وأن نثير مكامن القوة فيه ، لكى تنمو من خلاله . ألم يكن هذا التراث هو الذى صنع مجتمعات الماضى القوية والمجيدة . ما نحتاجه اذا لكى ننمو ، صفوة قادرة على التجديد . واذا كان الدين هو جوهر التراث ، فإن تطريه الدين لها بريق فى اطار الشباب .

(جـ) وهناك الصفوة التوفيقية الحائرة فى اختيارها بين مراحل التاريخ الخلاقة فى مجتمعها وبين الانجاز الفعال القائم فى المجتمعات الغربية . ومن ثم فقد رفعت هذه الصفوة شعار الانتقائية . أن تخلق اطارا تنموياً جديداً يضم أفضل عناصر الأصالة والتراث وفى ذات الوقت أرقى ممكنات التحديث . لتخلق مجتمعا به أفضل ما قدمته تجربة التحديث وأكفأ ما هو قائم فى التراث أيضاً (٢٤) .

بيد أن هذه المواقف الثلاثة اتفقت على مسلمة أساسية مؤداها أن العالم الثالث يشكل عالماً مختلفا عن العالم المتقدم . وهم فى ذلك ينطلقون من قضية واضحة تؤكد على فارق التطور بين محليات العالم الثالث من ناحية والعالم المتقدم من ناحية أخرى ، وأن التطور قد وسع درجات الخلاف بينهما حتى تكاد أن تنتقل من خلاف فى الدرجة أو الكم لتصبح خلافا

فى النوع أو الكيف . ومن هنا فالدعوة لادراك المسألة الشبابية باعتبارها ترتبط بأبعاد وعوامل عالمية تعتبر دعوة متطرفة ، وتحمل فى طياتها مخاطرة الإنزلاق إلى هوة تخلف أكثر رجعية . فالإدعاء بأى تجانس أو اتفاق بين المتقدم والمتخلف لا يعنى سوى تأكيد خضوع الاخير دون وعى للأول ، وربما أيضاً عدم قدرته على الإستفادة من انجازات التقدم التى قد يحققها المتقدمون . فهى اما أن تصيب المتخلفين بالتخمة والاعتلال وعدم القدرة على الهضم ، أو قد تصيبهم بالأنيميا الحضارية حينما يقفوا موقفا استهلاكيا من منجزات التقدم ، يستوعبون نتائجه دون أن يحاولوا تطوير مقدماته (٣٥) . ويذهب دعاة الاهتمام بالأوضاع المحلية للعالم الثالث إلى أن الثورة العلمية بدلا من أن تعمل على توحيد العالم ، جعلت الهوة أكثر اتساعاً بين مجموعاته . ولنا أن نتساءل بعد انحسار الاستعمار التقليدى ، هل تقدم المتخلفون ؟ أم أنهم تحولوا بالأحرى إلى مناطق للتنافس والصراع أو ساحة تصفى عليها قوى العالم المتقدم حساباتها وصراعاتها ؟ لا ينبغى أن ننكر أن العالم يضم الآن قسمان ، المتقدمون والمتخلفون ، فما هو طريق الخروج من المعضلة ؟ ما هو أسلوب الادراك الأمثل لقضية الشباب ؟ ليس هناك من طريقة سوى الحفاظ على الهوية المحلية ، أى أن علينا أن نطور تصوراً منطلقاته داخلية أساساً . ولا يمنع ذلك من انتقاء متغيرات خارجية نرى أنها قد تساعد على تحقيق التقدم ، شريطة أن تستوعب فى حياتنا ، غير أنه من الضرورى مراعاة ألا يزيد ما ينتقى من حضارة التقدم على ما هو كائن فى حضارة الأصالة . ذلك سوف يؤدى إلى الانطلاق الواعى نحو عالمية شاملة فى ظروف أكثر ملاءمة لنا كما هى كانت لغيرنا . فاذا حدث غير ذلك ، الانطلاق بغير وعى ، فإننا قد نتوحد مع العالمية فى ظل ظروف غير ملائمة لنا ، لأن فيها فناء لهويتنا ، وربما اجتثاث وجودنا من أساسه . قد يقال أن حركة الشباب فى الستينيات واحدة تقريباً ، فصيغتها متماثلة ، لا تخرج تقريباً عن الرفض والتظاهر أو الهروبية ، ولكننا نؤكد أن المضمون لم يكن واحدا ، حقيقة أن الرفض قد انتشر فى مجتمعات محلية عديدة . لكن لماذا ؟ وكيف ؟ ولأى هدف ؟ كان ذلك موضع التباين وفقا لطبيعة السياق الذى وجدت فيه حركة الشباب (٣٦) .

يذهب دعاة البحث عن متغيرات التفسير فى البنية المحلية لمجتمعات العالم الثالث إلى أن ثمة مغالاة أو تجاوز فى تقدير آثار الثورة التكنولوجية على الشباب من خلال ثورة المواصلات

المفتوحة القنوات . إلا أن الحسم النهائى يظل قائماً فى يد السياقات المحلية تسيطر عليه ، كم من شباب المجتمعات المتخلفة يتعرض لفاعلية هذه القنوات؟ كم من الشباب يقرأ ويكتب ويتابع تفاعلات مجتمعه المحلى ؟ فما بالك بالتواصل مع العالمية ؟ كم من الشباب يتعرض ابصاراً أو سمعاً لفعالية هذه القنوات ؟ حقيقة ان القنوات مفتوحة وتأثيرها منساب ومرسل ، لكن هل إدراك المضمون يتم بسهولة وبلا عوائق ؟ هذه هى القضية .

وبغض النظر عن رفض دعاة البحث عن متغيرات التفسير فى بناء المجتمع المحلى ، لقدرة المتغيرات العالمية على التفسير ، فاننا نجدهم ينظرون إلى الموقف فى مجتمعات العالم الثالث باعتباره أكثر معضلة واثارة فيما يتعلق بموقف الشباب وقضاياهم . فهذه المجتمعات تحاول اجتياز الهوة الكائنة بين وضعها المتخلف والوضع الذى تعيشه المجتمعات المتقدمة من خلال عملية التنمية الارادية المكثفة . وهى مكثفة لأن عليها أن تتجاوز هوة التخلف بسرعة مضاعفة لكى تعوض التغير والتقدم الذى حققته المجتمعات المتقدمة عبر قرون عديدة ، ثم لكي تعوض التغيرات المعاصرة التى يحققها العالم المتقدم ، وقد يساعدنا فى ذلك أن هناك نماذج كثيرة للتنمية هى بمثابة خلاصة تجارب عانتها الشعوب المتقدمة . إلا أن الاختيار بين هذه النماذج صعب وتحكمه متغيرات – ذات صلة بتفاعل القوى العالمية – يتطلب اعتبارها حساب واع ودقيق (٢٧) .

فمعظم هذه المجتمعات كانت تعيش واقعاً اقطاعياً واستعمارياً ، ومن ثم فقد تكون على كراهية تاريخية لنموذج التنمية الرأسمالية . ويصبح الخيار الباقى أمامها هو نموذج التنمية الاشتراكية بأى من درجاته وأنواعه . أولا لأن هذا النموذج فيه وعد كثير لكل الكادحين ، وفيه أيضاً أسلوب لاستثمار قوى العمل والانتاج من البشر . بيد أن الاختيار الاشتراكى قد يواجه فى هذه البلاد موقفا صعبا، فقد تتعارض الاشتراكية مع بعض عناصر التراث أوالثقافة المحلية . ثم هى نموذجاً قد يلائم سياقا دون آخر . ثم هى قدر لا تعطى عائداً سريعاً فى شعوب طالما عانت واستنزفت من كثرة العطاء فى المرحلة الاستعمارية . وهى مطالبة فى ظل الاشتراكية – لو لمرحلة – بعطاء جديد بالرغم من كونها جماهير عانت وناضلت واستقلت واختارت الاشتراكية لتأخذ ، وبذلك تتخلق أرضية أساسية لظواهر فريدة ومعضلة (٢٨) .

بغض النظر عن الاختيار الاشتراكى أو الليبرالى الذى تؤسسه الصفوات الحاكمة ، فان أيا من هذه الاختيارات غريب على التراث فى هذه المجتمعات . فهناك قناعة لدى الصفوة بضرورة التحديث – اشتراكيا كان أم ليبراليا – ولو على حساب التراث ، بل ومن الضرورى أن يتم ذلك على حساب التراث . بيد أن التراث والأصالة قيم مستوعبة فى بناء شخصية الأفراد داخل المجتمع من خلال مؤسسات التنشئة كالأسرة والمدرسة ومؤسسة العمل ، فاذا حسم الاختيار على مستوى الصفوة ، فان صراع الاختيار سوف يبدأ على مستوى الأفراد فى المجتمع . قد ينتصر اختيار الصفوة فتجذب معها الجماهير على طريق التنمية ويحدث الانطلاق . وقد لا تستجيب الجماهير لهذا الاختيار فتعاند التحديث مختبئة وراء درع الأصالة والتراث ، وهنا تحدث الكارثة ، حيث تنادى الصفوة بضرورة الاندفاع لتحقيق التنمية بينما الجماهير منسحبة أو تسير متلكئة ترفع فى صمت تساؤلا لماذا لا يكون التحديث من خلال تجديد التراث ؟ ولأن الشباب هم المستهدفون من التنمية ، هم الذين يتفاعلون عضوياً مع نتاجها . فان صرخاتهم تكون عالية ، وحينما تتغافل الصفوة عن صرخات الشباب ، فالعنف هو المطية الملائمة ، وكلما امتلك المجتمع تراثا فعالا وقوياً كلما كانت احتمالات الصدام والعنف أكثر .

ذلك يدفعنا إلى استكشاف دقيق وواع لموقف الشباب فى سياقات المجتمعات النامية . ذلك أن الشخصية تعكس عادة ملامح السياق الاجتماعى الذى تعيشه وتتفاعل معه . فالشخصية على ما يذهب علماء الاجتماع هى الوحدة المصغرة للبناء الاجتماعى وإن كانت فى ذات الوقت أحد عناصره . وفى الواقع الاجتماعى الأكثر تخلفا والأكثر تقدما تصبح الشخصية واضحة محددة الملامح ، وذلك بالنظر إلى وضوح وتحدد ملامح السياق الاجتماعى ، غير أن الوضع يختلف بالنسبة للمجتمعات الانتقالية أو النامية (٢٩) .

وبالنسبة لعلاقة الشخصية الشابة بالتنمية ، فان العلاقة تصبح لها أبعاداً كثيرة . أبرزها أن الشخصية الشابة بطبيعتها شخصية إنتقالية اذا نظرنا إليها على المتصل الجيلى . ومن ثم فهى تتصف عادة بعدم الاستقرار النسبى ، وعدم التحدد النسبى للهوية والملامح . أما البعد الثانى فيتعلق بطبيعة السياق الاجتماعى ، ومن الواضح أن سياق التنمية انتقالى بطبيعته ، ومن ثم فملامحه غير محددة نسبياً . فكل شيء فى اطاره منساب ومنطلق كالنهر ، تشكلاته عديدة ،

تتباين رأسيا وأفقيا فى كل لحظة زمانية . من هنا فان ناتج التفاعل بين الشخصية والسياق الاجتماعى يتصف إلى حد كبير بعدم الاستقرار والدينامية ذات السرعات العالية (٣٠) . فى اطار ذلك تبرز المعاناة التى يخضع لها الشباب فى مرحلة التنمية ، حيث البحث عن أسس ثابتة تحكم السلوك الواقعى بينما الواقع منساب وسائل . ويرجع عدم توفير هذه الأسس إلى عدم القدرة ، أو لطبيعة المرحلة الانتقالية التى يمر بها المجتمع ، وذلك فى حد ذاته معضلة (٣١) .

خامساً : الشباب المصرى كنموذج للشباب العربى :

استعرضنا فى الصفحات السابقة وجهات النظر المتباينة التى تحاول تحديد المتغيرات المؤثرة فى الواقع الشبابى ، سواء كانت هذه المتغيرات ذات طبيعة محلية أو عالمية أو هما معاً . وحتى لا يكون الحديث عاما فسوف نتحدث عن وضع الشباب فى المجتمع المصرى باعتباره بالدرجة الأولى أحد المجتمعات النامية/ ولأنه يعكس فيما يتعلق بقضية الشباب معظم التفاعلات التى تقع فى غالبية هذه المجتمعات وذلك لاعتبارات كثيرة . منها أن المجتمع المصرى يتميز بناؤه الديموجرافى بالطابع الشابى ، فنحو ٥٨٪ من سكانه فى سن الشباب بين ١٥ - ٣٠ سنة. وهو واقع موجود فى غالب المجتمعات العربية والنامية . وثانياً لأن المجتمع المصرى يعاني بشكل حقيقى من معضلات المرحلة الانتقالية ، بصورة حادة كما فى معظم مجتمعات العالم الثالث والمجتمعات العربية وثالثاً لأن المجتمع المصرى قد عانى من الصراع بين الجماعات التى تحكمها توجهات أيديولوجية متباينة ، حيث كان التاريخ المصرى دائماً ساحة لمواجهات التصفية والصراع . ثم أن المجتمع المصرى من ناحية رابعة هو المجتمع الذى يدور فى إطاره التفاعل ساخنا بين الأصالة والتراث من ناحية وبين رياح التحديث وتياراته من ناحية أخرى . وأخيراً فهو المجتمع الذى استفزت تفاعلاته توترات الشباب وطهارته ، فانطلق يطلق الرصاص على من استفز مشاعره (٣٢) أليست هذه ملامح الشباب على خريطة الواقع العربى ؟ .

ذلك يعنى أن استعراض علاقة الشباب ببناء المجتمعات العربية والنامية من خلال معطيات الموقف فى المجتمع المصرى ، يعنى أننا سوف نهتم بالتركيز على بعدين . الأول يتعلق بطبيعة المجتمع المصرى كأحد المجتمعات النامية التى نعلم كلنا أنها تعيش فى فترة متخمة

بالتغيرات السريعة ، والكثيفة والثورية . وأثناء ذلك قد تقع أخطاء وقد تحدث تصحيحات ، والشباب هو المتحمل لآثار الخطأ وأعباء التصحيح ، وتمتاز مرحلة التنمية أيضاً بتعرضها لمتغيرات عديدة ينبغي التعامل معها لكي نستوعب منها القدر الذي يدفع التنمية دون أن يطمس الهوية . ذلك يستوجب الاختيار الدقيق الذي قد لا يشارك الشباب في فرضه بالقدر الملائم ، وفي هذا الاطار تصبح مشكلة الشباب هي امكانية التعبير عن رأيه وعن قدرته على المشاركة الفعالة .

ويتعلق البعد الثاني بالكثافة الشبابية في البناء الديموجرافي للمجتمع المصري حسبما أشرنا . وهو الأمر الذي يعني أن هذا المجتمع يمتلك ديناميـة و ايجابية بناءه اذا حدث توظيف ملائم للطاقات الشبابية الفعالة ، استثمار أفضل لقدراتها . فإذا لم يحدث ذلك ، واذا بقيت قدرة المجتمع غير قادرة على استيعاب هذه الطاقات الشبابية ، فسوق يصبح المجتمع - حسبما يذهب علماء الاجتماع السياسي - مهدداً بانفجارات اجتماعية عديدة ، قد تحمل قدرا من الفوضى ، الا أنها بالتأكيد سوف تؤدي إلى تدمير عديد من المظاهر الاجتماعية المعوقة . فنحن لا نعلم إلى أي مدى يتحمل شبابنا الذي يعاني من ظروف الاختناق في مستوى المعيشة والمسكن ، والمواصلات وممارسة حياته اليومية بشكل مؤثر . إلى متى سيصمت الشباب في مجتمعنا ، وهم يشاهدون أحلى سنوات العمر تضيع نتيجة لعجز النظام الاجتماعي عن اشباع حاجاتهم ، بما يوفر لهم حياة كريمة وملائمة خلال هذه المرحلة (٣٣) .

نصل من ذلك إلى أن التغير ينتاب كل مجالات المجتمع ثقافية كانت أم اجتماعية . بيد أن التغير في مرحلة التنمية يكون مكثفاً في العادة ، تستهدف من ورائه البلاد النامية تحقيق قدر من التطور الذي حققته المجتمعات المتقدمة في قرون عديدة ، ومن ثم فقد كان عبورها لهذا التطور متجانسا ومتسقا . أما التطور في البلاد النامية - لظروف عديدة - فعادة لا نجده متسقا ولا متجانساً . ونتيجة لذلك تواجه هذه المجتمعات خلال هذه العملية الدينامية المتحركة بمواضع ثابتة لا تتلائم في درجة تغيرها مع الجوانب الأخرى ، ومن ثم فهي قد تختلف أو حتى تتناقض مع منطق الحركة العامة . ومن الطبيعي أن يكون لهذا التناقض تأثيره ووطأته على الشباب خلال مرحلة التنمية .

وسوف نكتفى فى هذا الفصل بتوضيح علاقة الشباب المصرى بالمجتمع من خلال بعدين أساسيين الأول يتمثل فى البعد التاريخى ، نستكشف من خلاله طبيعة ارتباط الشباب بالمجتمع ، ومساحة المشاركة التى أتيحت للشباب . أما الثانى فيتعلق بفاعلية متغير الثقافة والقيم اطار الشريحة الشبابية ، باعتبار أن الثقافة فى جانب منها نتيجة لتطور وميراث تاريخى ، ثم هى التى تتحكم فى التفاعل الاجتماعى ، وهو ما نعرض له من خلال الصفحات التالية (*) :

١ - الشباب المصرى والمجتمع ، تحليل تاريخى :

لا ينبغى أن تحجب التفاعلات المعاصرة ، التى كان الشباب المصرى طرفاً فيها ، عن أنظارنا الدور التاريخى لهذه الشريحة . فقد كان للشباب فى تاريخنا المصرى دوراً بارزاً ، كانت لهم قضاياهم وكانت لهم مواقفهم من قضايا مرحلية كانت ذات أهمية اجتماعية خلال مراحل التاريخ المختلفة . قد تختلف قضايا الأربعينات عن قضايا الخمسينات أو الستينات أو السبعينات . وسوف تختلف هذه القضايا بالتأكيد عن قضايا الثمانينات أو التسعينات أو سنة ٢٠٠٠ غير أن القاسم المشترك بينها كلها يتمثل فى المشاركة الايجابية من قبل الشباب فى مواجهة هذه القضايا .

وبنظرة سريعة إلى التاريخ المصرى الحديث فإننا سوف نجد أن شباب الفلاحين هم الذين حملوا معول محمد على فشقوا الترع والقنوات وإستزرعوا الأرض ، واستنبتوا أحدث المحاصيل ، ومن ثم فقد أسسوا تنمية مصر ورخاءها خلال هذه المرحلة شباب الفلاحين هم الذين تولوا تجسيد أحلام محمد على وخياله واقعاً يفرض نفسه على جغرافية هذا العالم، ويطرح العظمة المصرية وامكانياته فى الانتشار ابتداء من هضبة الأناضول على مشارف أوروبا وانتهاء بأعماق افريقيا فى جنوب مصر .

وشباب الفلاحين أيضاً هم الذين دفعهم وعيهم التاريخى بمصالحهم إلى الاهتمام

(*) اكتفينا فى هذا المقام باستعراض طبيعة المشاركة التاريخية للشباب المصرى من خلال استعراض طبيعة العلاقة بين الشباب والمجتمع ، وكذلك علاقة الشباب بالسياق الثقافى للمجتمع وقيمه . وفى الفصل التالى سوف نعرض لعلاقة الشباب بمكونات البناء الاجتماعى ، أى علاقته بالنظر الاجتماعية المختلفة .

بقضايا سياسية عامة كانت ذات أهمية حادة بالنسبة للمجتمع المصرى خلال هذه المرحلة . اذ نجد فى أوراق الثورة العرابية محاضر وعرائض وقعها أو بصم عليها شباب الفلاحين أو عمال التراحيل فى مصر ، الذين كانوا يعملون فى حفر الرياح التوفيقى ، يفوضون بها أحمد عرابى للدفاع عن القضية المصرية . قد يقال أن بصماتهم وتوقيعاتهم جمعت عن غير وعى منهم ، والرد على ذلك أننا جميعاً ندرك مدى حرص الفلاح المصرى على معرفة ما يبصم أو يوقع عليه ، حتى لا يفقد فى مقابل ذلك أرضه ، وهو الإنسان المرتبط عضوياً وتاريخياً بها (٣٤) .

فى ثورة ١٩١٩ كانت هناك تحركات واسعة وحادة تحمل عبئها شباب الفلاحين ، حقيقة ان هناك صعوبات كثيرة أمام رصدها ، إلا أن ذلك لا يجب أن يكون مدعاة للتجهيل . وشباب الأزهر – أبناء الفلاحين والفقراء – الذين هاجروا سعياً إلى المعرفة واجهوا الرصاص بصدورهم زوداً عن الوطن وتلبية لدواعى النضال . ولا نستطيع الجزم بأن شباب الحضر عمال الحرف قد غابوا عن المشاركة فى هذه المرحلة النضالية بل ان البحث الدقيق سوف يصل إلى الوثائق التى تؤكد ذلك .

ويكشف تاريخ الفترة الواقعة بين ثورة ١٩١٩ وأحداث ١٩٤٧/٤٦ عن تميزها بايجابية الشباب . فلدينا الأدلة والبراهين التى تؤكد تصدر الشباب المصرى لقيادة الحركة الوطنية خلال هذه المرحلة ليس فى المجال الدينى والسياسى فقط ، ولكنه اتسع ليشمل كافة المجالات الاجتماعية الأخرى . فقد إمتدت الايجابية حتى وصلت إلى حمل السلاح فى مواجهة المستعمر فى شكل تنظيمات الكتائب التى برز وجودها فى الفترة السابقة على ١٩٥٢ ، لمحاولة اخراج المستعمر بالقوة المسلحة فى أحيان أخرى كان الرصاص المصرى يتجه إلى صدور زعامات استعمارية أو زعامات مصرية متعاونة مع الاستعمار قد ندين الاغتيال السياسى ، إلا أن مقتل السردار فى مصر يجب أن يدرك باعتباره تعبيراً عن ايجابية الشباب لرفض الاحتلال الجاثم على أرض الوطن (٣٥) .

قد يرى البعض أن وجود الاحتلال الكائن فى أرض الوطن هو الذى ألهب شعور الشباب وحماسه للنضال ، وهو الوضع الذى كان من المنطقى أن يستثير كبرياء المصريين وفى مقدمتهم

الشباب باعتبارهم مرهفى الاحساس ، لكن ماذا عن الجمعيات التى شكلها الشباب فى مطلع القرن العشرين لمحو الأمية ؟ فقد تأسست هذه الجماعات باعتبارها تنظيمات مساعدة للحزب الوطنى لمحو الأمية (٣٦) . كان الطالب فى اطارها يكلف تكليفا محددا فى عطلة الصيف بعد الفراغ من الدراسة ، أن ينشىء فى قريته جمعية أو مكاناً صغيراً يجمع فيه الفلاحين ويعلمهم مبادىء الكتابة والقراءة ، بل جند شباب الأعيان أيضاً لتوفير الاحتياجات المادية الملائمة لإنجاز هذا التكليف (٣٧) .

وفى ١٩٤٦ / ١٩٤٧ تأسست لجنة الطلبة والعمال ، بحيث اعتبرت احدى القيادات البارزة للحركة الوطنية فى هذه المرحلة . حقيقة ان هذه اللجنة لم تعمر طويلاً ، وانهارت بسبب الخلافات الداخلية بين الطلبة والعمال حول أسلوب النضال ومنهج التحرك السياسى . إلا أنها كانت كلها اختلافات تكتيكية حول استراتيجية رفض اجراءات المؤسسات الحاكمة ، وأسلوب القيام بتحديات كثيرة يتصدى من خلالها الشباب لهذه الاجراءات . ويمكن القول بتنوع الجماعات الشابية المناضلة خلال هذه المرحلة ، أيضاً تنوع الأهداف التى تستثير النضال ، ابتداء من الأهداف السياسية إلى العسكرية إلى الدينية إلى الاجتماعية . بحيث بلغت المواجهة بين الشباب من ناحية والاستعمار والسلطة المتعاونة معه من ناحية أخرى ، ذروتها فى حريق القاهرة سنة ١٩٥١ (٣٨) .

ذلك يعنى أن المشاركة الشبابية فيما قبل ١٩٥٢ كانت موجودة وبارزة . فهى مشاركة تخطت حاجز الكلمات إلى حمل السلاح وإطلاق الرصاص وحتى احراق البيت على ساكنيه . وإلى جانب هذا الاستعداد الايجابى للفداء ، إمتدت المشاركة إلى المجال السياسى وإلى كافة المجالات الاجتماعية والثقافية وذلك بهدف النهوض الشامل بالمجتمع ذلك يجعلنا نطرح تساؤلا لابد من المصارحة به ، ماذا حدث لهذه المشاركة فيما بعد ١٩٥٢ ؟ ما الذى حول هذه الايجابية إلى سلبية أو لنقل حيادية أو لا مبالاة لما يحدث فى المجتمع ؟ ما هى العوامل المسئولة عن تغير علاقة الشباب المصرى بمجتمعه فيما بعد هذا التاريخ ، الاجابة على ذلك تطرح أمامنا عوامل وظواهر عديدة (٣٩) .

منها أن الثورة المصرية التى قامت فى ١٩٥٢ كانت كأى ثورة فى حاجة إلى إيمان تعتقد فيه . فقد كان للثورة الفرنسية ايمانها ومثلها . وكذلك للثورة البلشفية . وتكمن أهمية الإيمان فى كونه يساعد على تأسيس فكر اجتماعى وسياسى متماسك حتى لا يتمزق الفكر الشبابى ويضيع سدى فى أى اتجاه ما حدث أنه فى أعقاب ثورة ١٩٥٢ لم يتوفر وضوح كاف لمثل هذا الإيمان . بل اننا نجد أن الفترة الأولى من عمر الثورة ١٩٥٢ - ١٩٦٠ كانت محاولة دؤوبة للبحث عن هذا الإيمان ، ونتيجة لذلك تعددت انتماءات المجتمع والثورة بين الانتماء الافريقى والعربى الاسلامى والليبرالى والاشتراكى ، وقد انعكس ذلك على سلوك البشر وتفاعلاتهم فى المجال الواقعى . ومن ثم افتقد المجتمع امكانية تأسيس النماذج الواجب إحتذاؤها هل هى فردية رأسمالية أم جماعية اشتراكية ، أم أنها تنتمى إلى التراث والدين والأصالة ؟ وفى ظل ذلك تميعت القيم والمثل لغياب الإيمان الذى تتخلق عنه هذه القيم والمثل . هذا بالإضافة إلى عدم تأسيس القنوات الحرة والملائمة التى يمكن أن تيسر انسياب الفكر الشبابى من خلال الحوار المخلص والصريح لكى يسهم فى امكانية تخلق ايمان يقود المسيرة (٤٠) .

بالإضافة إلى ذلك وابتداء من ١٩٥٢ بدأ التخطيط للشباب والعمل الشبابى يأخذ شكل الوصاية . بل إمتدت هذه الوصاية احياناً لتشمل المجتمع المصرى باكمله وفى جو الوصاية هذه ، رفضت المشاركة كفكرة أساسية ، وهو رفض مازلنا نعانى منه حتى الآن . ولقد أدى فرض الوصاية ورفض امكانية المشاركة ، وهدم قيم المجتمع القديم دون تأسيس فعال لسياق قيمى فعال يقود مسيرة التنمية فى مجتمع الثورة إلى تخلق نوع من الفراغ ، الذى انصرف الشباب فى اطاره إلى عديد من التنظيمات اليسارية واليمينية ، وحتى الجماعات الرافضة لكل ذلك ، باعتباره تغريبا وعلمانية ومن ثم فالدعوة للعودة إلى الدين فى أصوله في اطار هذا الفراغ برزت فجوتان : الأولى تتعلق بافتقاد القدرة والمثال ، وتكمن الثانية فى الفارق بين ما يقال وما يمارس . ومن ثم فقد كان من نتيجة ذلك أن إنتقل الشباب المصرى من مرحلة المشاركة الفعالة والقيادة الرائدة التى حدثت قبل ١٩٥٢ ، إلى مرحلة السلبية والهجرة سواء كانت مادية جغرافية أو معنوية سيكولوجية . يعيش فى اطارها الشباب غريباً عن واقعه فاقداً الانتماء له . اذا فقد جاءت مرحلة السلبية فيما بعد ١٩٥٢ اثر مرحلة الإيجابية البارزة التى سادت قبل ١٩٥٢ ،

بحيث مهد ذلك المناخ لسيادة مرحلة من الرفض بأشكاله العديدة ، سواء كان رفضاً شبابياً من الداخل ، حيث الأقدام ما زالت على تراب الوطن حتى ولو كان التعذيب والقهر هو رد الفعل المقابل ، أو كان هروبا من المجتمع إلى خارجه ، حيث تحولت البيئة المصرية لأول مرة فى التاريخ إلى بيئة طاردة . وأصبحنا نجد المصرى - الذى يؤكد عنه التراث أنه محب لوطنه متمسك به - مهاجراً إلى حيث عالم يعيش فيه بلا وطن بعيداً عن العزلة والقهر . وقد استهلكت هذه الفترة حقبتى الستينات والسبعينات ومع بداية الثمانينات تحول الرفض إلى العنف المسلح الذى أطلق الرصاص تحت وطأة القهر والإثارة ، والسؤال الذى نطرحه ، لماذا حدث كل ذلك ؟

البحث عن اجابة لهذا السؤال يكشف أن المجتمع المصرى قد تعرض فى أعقاب ١٩٥٢ لمجموعة من الأحداث والظواهر التى هزت توازنه مع أساسه ، ففى ١٩٥٢ صدرت قوانين الاصلاح الزراعى والتى كانت تعنى شكلا ومضموناً التبشير بمنطق أيديولوجى جديد . وفى هذا الإطار ضربت القوى الاقطاعية وحررت قوى الفلاحين المعدمين . وفى ١٩٥٤ حسمت الثورة اتجاهها العلمانى مؤكدة أن الدين تحت الدولة ، واستوجب ذلك ضرب الجماعات الدينية . واستمر الحال على هذا النحو حتى ١٩٦١ صدرت مجموعة قرارات التأميم التى أكدت المنطلقات السابقة وسارت شوطا فى تعميقها ، بحيث شهدت هذه المرحلة انتقالاً واضحاً ومحدداً نحوالمنطلقات الاشتراكية . حيث أدت هذه المنطلقات إلى اعادة ترتيب التوازن فى الحضر مثلما أعادت قوانين ١٩٥٢ وما بعدها ترتيب التوازن فى الريف ، غير ان ذلك أضر بمصالح جماعات ومنح أخرى مصالح جديدة عليها . وبرغم وضوح التوجه الأيديولوجى ، غير أن هذا التوجه اقتصر على الصفوة الحاكمة ولم يتسرب إلى الجماهير لعدم إمتلاك الصفوة الوسائل التى من خلالها يمكن تربية الجماهير اشتراكياً . هذا إلى جانب أن النظام السياسى بدأ يدرك انه ينبغى أن يكون قويا فى مواجهة القوى المتربصة فى الداخل والخارجى ، وهو الاعتقاد الذى شكل أرضية لممارسات من القهر والكبت والدكتاتورية وابعاد الجماهير عن المشاركة ، وهناك قول صريح حاول أن يصور هذه المرحلة حينما ذهب (إلى أن بمصر اشتراكية بلا اشتراكيون) (٤١) .

وفى ١٩٦٧ واجه المجتمع المصرى هزيمة عسكرية ساحقة لم تظهر فقط ضعف المؤسسة

العسكرية ولكنها أظهرت أيضاً عجز هذا النظام عن مواجهة أثارها التي انتشرت في كل الأرجاء . بل أن هناك مفكرون يؤكدون أن الآثار النفسية لحرب ١٩٦٧ سوف تستمر لسنوات كثيرة قادمة . حيث أدت الهزيمة ومحاولة اعادة البناء العسكرى من جديد إلى تواجد الشباب المثقف بكثافة داخل القوات المسلحة . تخرجوا من كليات الطب ، والآداب ، والتجارة والهندسة وأرسلوا إلى الجبهة مباشرة دون أن يمارسوا مهنهم أو يتعرفوا عليها لفترة كافية ، فقدوا خلال هذه المدة تخصصاتهم واستقرارهم ، وهى الحالة التى سوف يكون لها آثاراها الكثيرة والمتنوعة (٤٢).

ثم جاءت الفترة بين ١٩٦٨ - ١٩٧٣ لتفرض آثار الهزيمة والاستعداد للمعركة كعامل جديد فى الموقف الاجتماعي . فقد كانت القضية الأساسية خلال هذه الفترة هى تحرير الأرض. غير أنه خلال هذه المرحلة وقعت أحداث جسام . فقد مات الزعيم الذى شكل إلهاماً لفترة تاريخية كاملة ، وأدرك الشباب أن المثال قد مات ، وماتت معه نضالات واحلام فترة تاريخية كاملة ،وأنهم على أبواب عهد جديد أو لنقل على أبواب المجهول . وعلى عتبة المجهول تربصت القوى الاجتماعية ببعضها البعض ، كل منها تعيد حساباتها من جديد تأهباً لما هو قادم . وبدأ النظام السياسي يغير هويته ، يصبح ليبراليا بعد أن كان اشتراكياً . وتحول الشباب وهم الطلائع الاشتراكيون ليجدوا أن صيغة الحزب الواحد قد تحولت فجأة إلى أجنحة ثم إلى أحزاب ذات توجهات أيديولوجية متباينة (٤٣) . وبدأ نقد الاشتراكية والناصرية والترحيب بالانفتاح والرأسمالية فى الخطب العامة ، وفى ١٥ مايو تم القضاء على آخر رموز النظام الاشتراكى ، واستقبلت زعامة النظام رواد الاستثمار ورجال الانفتاح . وأدرك الشباب أن النظام السياسى على وشك أن يفقد إيمانه القديم وأنه يستهل الاعتقاد فى ايمان جيد أو هو على وشك أن يرفع راياتا جديدة . ولقد زاد من درامية الموقف اعلانات النظام السياسى خلال هذه المرحلة بنية الحرب دون إنجازها ، فى حين أن الشباب لا يرى مبررا للتقاعس ، عنها بحيث كان ذلك مبررا لتوترات وتظاهرات وعنف منتشر .

وفى الفترة من ١٩٧٣ وحتى ١٩٧٧ ، قام النظام بحربه الناجحة لتحرير التراب الوطنى ، غير أنه برغم هذا الانجاز الهائل قدم عناصر توتر جديدة . فقد فتح الباب على مصراعيه أمام

القطاع الخاص رواد الانفتاح ، وليولى عصر الاشتراكية إلى غير رجعة بالاضافة إلى ذلك بدأ النظام يغازل التيار الدينى بل وجعله أساساً لبعض شرعيته ، فى هذه الفترة ظهرت القاب (الرئيس المؤمن) وأخبار عن (الخلوة) فى وادى الراحة وغيرها . وكان النظام بذلك يحاول ضرب الجماعات المناوئة له والتى حاولت انتقاص شرعيته . وانتشرت (البوتيكات) السلع الاستهلاكية المثيرة ، والتى استفزت كثيراً فقر الفقراء . وبدأت الدولة تتخلى تدريجياً عن بعض الالتزامات الاشتراكية ذات الطابع الجماهيرى ، حيث بدأ الحديث عن عدم الالتزام بتعيين الخريجين ، وعن رفع الدعم عن طعام الفقراء وعن الجامعة الأهلية . وأثارت كل هذه التطورات مشاعر الشباب ، فهم المستهلكون أو المثارون بسلع الاستهلاك ، وهم أعضاء الجماعات الدينية التى يؤيدها النظام أو الجماعات اليسارية التى يبغضها النظام ، هم الذين أباحت لهم الاشتراكية مجانية التعليم ، وهم الذين التزمت الدولة والأيديولوجيا الاشتراكية أمامهم بتوفير فرص العمل . وأدرك الشباب أن الرمال بدأت تنساب من تحت أقدامهم ، ومن ثم لابد من الرفض أو الهروب أو الاثنين، وقد كانت هذه السلوكيات جميعاً .

وابتداء من ١٩٧٧ وحتى ١٩٨١ وقعت أحداث جديدة اكتوى الشباب بنارها ، فقد انتشر سرطان الانفتاح الاستهلاكى وظهرت سريعاً القطط السمان و(الأرانب) وتغيرت لغة الحياة اليومية، وظهرت مساكن التملك ، وتأزمت مشكلة الاسكان والمواصلات والدخل ، وفى قلب هذا الألم المحيط يعلن النظام السياسى زيارة القدس تمهيداً للصلح مع اسرائيل فى كامب ديفيد . وأدرك الشباب أنه أمام صورة معكوسة ، كنا اشتراكيون فأصبحنا انفتاحيون ، كنا حلفاء للقوى الاشتراكية فأصبحنا هوامش للمراكز الرأسمالية ، كنا ندعم القطاع العام فأصبحنا نعرضه بضاعة لمن يشترى فى السوق . يرفع النظام السياسى صوته الإسلام والدين كأساس للشرعية ، بينما الرذيلة تنمو مستشرية فى شارع الهرم ، وأدرك الشباب أنه أمام خدعة كبرى ، ولقد كان المتدينون – حلفاء النظام – هم أول من اكتوت مشاعرهم وأجسادهم بناره ، وأصبحنا بذلك أمام تمزق جديد ، إلى أن دوت طلقات الرصاص تعلن عن العنف الناتج عن التمزق (٤٤) . ولتضع نهاية درامية لمرحلة متوترة ومحبطة .

لا شك أن هذا القدر من التحولات التى وقعت فى اطار المجتمع المصرى تحتاج إلى

إنسان حديدى قادر على استيعاب كل هذه التنقلات الاجتماعية الكبيرة دون أن يحدث له توتر أو قلق . وإلى حد كبير ، فقد أدت هذه التحولات إلى تأسيس نوع من التسيب الأيديولوجي والثقافى والاجتماعى والاقتصادى الذى أدى فى النهاية إلى اهتزاز ملامح الشخصية الشابة ، وظهرت تساؤلات : من نحن ؟ وإلى أين نسير ؟ هل نحن عرب أم مسلمين أم أفارقة أم أننا كل ذلك ؟ هل نتبع منطقاً اشتراكياً أو رأسمالياً ؟ هل نضع أنفسنا مع القوى الاشتراكية أم القوى الرأسمالية ؟ ما هى طبيعة علاقتنا باسرائيل ، هل نحن أمام تحالف جديد أم هدنة بعد عداء ؟ قد تكون هناك اجابات توفيقية لذلك . إننا عرب ومسلمون ، وأفارقة ، وأننا رأسماليون لكن لا يمنعنا ذلك أن نرفع شعارات الديمقراطية والحرية والعدالة الاجتماعية . أننا نؤيد القطاع الخاص والعام معاً . غير أن ذلك لا يحل المشكلة ففى تحديد هوية الإنسان لذاته لابد أن يؤسس نوعاً من الأولويات التى تستند إليها الشخصية ، وإذا لم يتمكن من تحقيق ذلك ، فإنه عادة ما يشعر فى داخله بالتمزق ، ويكون لذلك تجلياته ومظاهره العديدة فى اطار الشخصية والسياق الاجتماعية على السواء .

كيف السبيل إذا ؟ كيف الخلاص من احتمالات التمزق ؟ الاجابة أننا نحتاج فى هذا الإطار إلى وجود فكرى ونحتاج إلى إطار واضح ومحدد المعالم يتمثل فى تأسيس المجتمع الذى يتملك القيم التى يعتقد أنها قادرة على قيادة المسيرة التنموية ، يصونها ويدافع عنها . هذه القيم التى ارتضاها المجتمع لابد وأن يستوعبها الشباب بعد أن يشارك بالحوار والتعبير الصريح فى خلقها ، فذلك يحميه من الحياة فى مناخ من البلبلة ، التى قد تسلمه إلى اختيارات متطرفة غير ملائمة لتحقيق الحوار والمشاركة ولكونها لا تتفق مع مصالح المجتمع ومسيرته ، والمجتمع هنا ليس هو السلطة . فليس هناك دفاع عن قيم السلطة . لا يجب أن يكون هناك وجود لقيم السلطة منفصلة عن قيم المجتمع . ما طرح فى الفترات السابقة كان قيم السلطة ، أما قيم المجتمع فيجب أن تتأسس فى مرحلة التنمية من خلال تطوير تراثه الذى يتفاعل مع ما تفرضه المعاصرة من متغيرات .

إذا لم يتحقق ذلك فسوف تواجهنا اختيارات تمزقات قاتلة . أبسطها ما يمكن أن نسميه بالجماعات الأيديولوجية الهاربة من قيم النظام إلى حيث أيديولوجيات التحديث المتعددة

والمتناقضة ، أو إلى الدين والأصالة والتراث ، أو تكاثر تنظيمات الإنحراف والجريمة لابد أن ننظر فى فى هذا الإطار إلى الجماعات اليسارية أو الدينية باعتبارها قد اتجهت إلى الماركسية أو إلى الدين لأنها لم تنشأ على ايمان أيديولوجى محدد . ولأنها تفتقد ذلك فقد اتجهت إلى الدين أو الماركسية باعتبارها الاطارات التى يمكن أن تنتقد الواقع بمشاكله وظروفه بالنظر فيها ، بل إن ذلك يعتبر شاهداً على عدم قدرتها على السير فى الحياة اليومية وعجزها عن تحمل اعبائها من خلال منطقه وتوجهاته . وفى النهاية فإن هذا البحث عن اطارات ايديولوجية أخرى . هو اندفاع إليها فى أصولها المثالية ، والمثالية تحتاج إلى جهد كبير حتى تكون قادره على مواجهة مشكلات الواقع ، وإلا اعتبر ذلك هروباً من واقع حياتنا المتفاعل والمتطور .

تكشف النظرة المتفحصة لهذه المسيرة التاريخية عن بروز مجموعة من الملامح الأساسية التى نبلورها فى مجموعة النتائج التالية :

١ - أولها افتقاد النظام السياسى لامتلاك توجه أيديولوجى واضح ومحدد المعالم ، وله استمراره التاريخى ، حتى وان امتلك فى بعض الفترات بداية للاعتقاد الأيديولوجى فإنه لم يمتلك الوسائل التى يمكن بالنظر إليها تنشئة الشباب فى المجتمع حسب قيم النظام وتوجهاته الأيديولوجية . الأمر الذى أدى إلى نوع من التنشئة الأيديولوجية ذات الطبيعة العشوائية .

٢ - الانفصال بين قيم النظام السياسى وقيم المجتمع المدنى . وإذا كان النظام السياسى قد غير كثيراً توجهاته القديمة والأيديولوجية فى مواجهة ثبات قيم المجتمع . فقد ظلت الأخيرة قوية ولها سيطرتها على الأفراد وخاصة الشباب فى المجتمع ، ولما كان الدين يحتل مكانة جوهرية بالنسبة لقيم المجتمع ، فإن الهروب فى معظم لحظات التاريخ كان نحو قيم الدين التى هي قاعدة قيم المجتمع (٤٥) . لأنها الأعمق إذا قورنت بقيم النظام السياسى .

٣ - بالنسبة للشباب المصرى هناك تحول من الايجابية التى تتجلى فى العمل على ترقية الواقع الاجتماعى أو النضال ضد القوى السياسية ، إلى السلبية حيث الانسحاب من السياسة والاقتصاد والمجتمع . بيد أن هذا الانسحاب لم يكن سوى مقدمة لايجابية أكثر عنفاً وتمرداً مما ساد فى المرحلة الأولى .

٤ – أنه لكى نحافظ على ايجابية الشباب وارتباطهم بالنظام الاجتماعى فلابد أن يمتلك النظام السياسى إيماناً ، وأن يكون هذا الإيمان استمراراً لأفضل عناصر التراث والأصالة قدرة على التجدد الفاعلية ، ولأكثر متغيرات التحديث ملاءمة لقيادة تقدم المجتمع ودفعه بعيداً عن التمزق . بيد أنه من الضرورى إذا تشكل هذا التوجه الأيديولوجى أن تؤكد المؤسسات – التى تتولى تدريب الأفراد – على قيم التوجه الأيديولوجى الجديد ، التى هى قيم النظام ، وهى فى نفس الوقت قيم المجتمع .

٢ – فاعلية متغيرات الثقافة والقيم فى إطار الشباب :

تتضح الأهمية الجوهرية لقيم الثقافة والأيديولوجيا من تصورنا لطبيعة الأقسام الأساسية التى تشكل – تصورياً – العناصر الأساسية لبناء المجتمع . وفى هذا الإطار نجد أن هذا البناء ينقسم إلى نسق الثقافة والقيم والنسق الاجتماعى ونسق الشخصية . وعادة ما تترابط هذه الانساق عضوياً فى اطار السياق الواقعى ، ومن ثم فالتغير فى احداها لابد أن تنعكس آثاره على الاتساق الأخرى . غير أن هذه المقولة لا يمكن قبولها على اطلاقها ، فهناك فارق بين التغير الذى يحدث منبثقاً عن نسق الثقافة والقيم ، وبين التغير الذى يحدث فى أى من الأنساق الإجتماعية الأخرى . فالتغير فى الأنساق الثقافية ، فى قيم وأيديولوجيا المجتمع ، تكون له فى العادة آثارة على كل أجزاء بناء المجتمع . وذلك لطبيعة التحكم السويرنطيقى الذى تمارسه الثقافة بالنسبة لأجزاء البناء الاجتماعى الأخرى ومن ثم فالتغيير فيها لا يمكن تحييد آثارة ، بينما من الممكن تحييد التغييرات التى قد تنبثق من أجزاء البناء الأخرى حتى لا تؤدى إلى تغييرات جذرية شاملة (٤٦) .

وتنبثق قوة الثقافة والقيم كعنصر فى البناء الاجتماعى من خلال بعدين ، الأول أنها تعتبر نتاجاً مباشراً للتفاعل الذى حدث بين عناصر الواقع الاجتماعى ، ومن ثم فهى تعتبر انعكاساً مجرداً لهذا الواقع ، وهى – أى الثقافة – وإن كانت نتاجاً له إلا أنها تتحول لكى تتولى ضبط تفاعله وإيقاعه ، والثانى أن الثقافة ليست انعكاساً مباشراً فقط ولكنها تتضمن بداخلها بعداً تاريخياً ، فهى امتداد من ناحية أخرى لتراث ثقافى سابق ، وهو الأمر الذى

يكسبها استقلالا عن الواقع وان كانت فى بعض جوانبها مجردة عنه (٤٧) . وتحتوى الثقافة بداخلها على مجموعة القيم التى يمكن أن تؤدى دورها فى المجالات الإدراكية والتقويمية والوجدانية ، ثم أنها تشتق منها مجموعة المعايير التى تصبح الوسائل الواقعية والملموسة والقادرة على توجيه السلوك على المستوى الاجتماعى والفردى ، سواء بالنسبة للفرد أو الجماعة .

وإذا كانت الثقافة تتكون من القيم التى تشكل توجها عاماً للمجتمع يضبط سلوكه فى اتجاه معين ، فإن الأيديولوجيا هى مجموعة القيم والمبادىء والأفكار التى تشكل فى مجموعها اتجاها عاماً يتبناه النظام الاجتماعى والسياسى تجاه قضايا ذات أهمية استراتيجية أو تكتيكية بالنسبة للمجتمع (٤٨) . ومن ثم تعتبر الأيديولوجية أضيق نطاقا من الثقافة إذا نظرنا إليها من منظور تاريخى ، فهى عادة تهتم بالتفاعلات المعاصرة توجهها لكى تسلك مسلكا محدداً فى اطار التاريخ والمستقبل (٤٩) .

والحالة المثالية هى الحالة التى يحدث فيها تطابقاً تاماً بين مجموعة المعايير على المستوى الفردى من ناحية ، وبين أيديولوجيا النظام السياسى والاجتماعى من ناحية ثانية ، وبين ثقافة المجتمع وقيمه الناتجة عن التفاعل أو التى تعتبر امتداداً للتراث من ناحية ثالثة . فى هذه الحالة يمتلك المجتمع أتساقاً ثقافيا وقيمياً كاملاً . بينما إذا حدث انفصال بين المستويات الثلاثة المشار إليها ، أو بين اثنين منها ، فإن ذلك سوف يؤدى إلى قيام ظواهر كثيرة ناتجة عن عدم الاتساق هذا . وهى ظواهر تعانى منها كثيراً المجتمعات الانتقالية والنامية ، وقد تجاوزتها أبنية المجتمعات المتقدمة .

وفى دراسة موقف الشباب من البنية القيمية والثقافية للمجتمع نجد أن ثورات الشباب بذاتها قد حدثت كجزء من التغيرات الثقافية الشاملة التى انتابت مجتمعات النظام العالمى ، ويعتبر التغير الذى يتمثل فى انتقال المجتمعات من التاكيد على ابداع القيم الجماعية التى تتجه من خلالها إلى المستقبل وتشارك فيها ، إلى التأكيد على الصياغة النظامية Institutionalization واستيعاب هذه القيم ، من أكثر التغيرات التى واجهتها أغلب مجتمعات

النظام العالمى . ويرتبط هذا التغير فى التأكيد بقوة على تغير هام آخر يتمثل فى تغير نمط الاحتجاج القائم فى المجتمعات الحديثة . وهنا ، وكما حدث فى حالات كثيرة ، حينما يتم استيعاب الأهداف والتوجهات التى تم ابداعها كارزميا ، وتصاغ نظامياً (من خلال الاستقلال السياسى ، وتوسيع نطاق المشاركة السياسية ، والتغيرات الثورية للنظم أو تأسيس سياسات دولة الرفاهية ، وما أشبه ذلك) ، فإن ذلك يؤدى إلى ظهور عمليات جديدة من التغير ، إلى سلسلة جديدة من التوترات والمشكلات ، وإلى بؤر جديدة للتمرد والاحتجاج . ومن الضرورى أن نؤكد أن ذلك قد حدث لحركات ومناشط الشباب ، وذلك حينما تمت الصياغة النظامية للقيم والأهداف التى جاهدت هذه الحركات الشبابية لتحقيقها ، حيث تم استيعاب هذه القيم والأهداف من خلال الموافقة عليها كجزء من بناء المجتمعات التى ظهرت فيها هذه الحركات . وقد حدث ذلك فى معظم المجتمعات الحديثة ، فمثلا تمت الصياغة النظامية الكاملة لحركات الشباب في روسيا من خلال تنظيم الكومسمول Komosomol . وقد حدثت الصياغة النظامية لأيديولوجيات وجماعات الشباب فى كثير من الأقطار الأوروبية من خلال الارتباط بالأحزاب السياسية ، هذا إلى جانب الموافقة عليها كجزء من النظام التعليمى . وفى الولايات المتحدة ، تمت الموافقة على تنظيمات كثيرة باعتبارها تمثل جانباً هاماً فى حياة المجتمع المحلى ، وإلى حد ما ، تعتبر المشاركة فيها رمزاً لتباين المكانة الاجتماعية . وقد أصبحت حركات الشباب المنظمة فى كل من آسيا وافريقيا مكوناً أساسياً فى التنظيمات التعليمية الرسمية (٥٠) .

وقد أدت عمليات الصياغة النظامية المتعددة هذه ، والتى استهدفت استيعاب القيم الكارزمية ذات الطابع الجماعى ، إلى تغير بؤرة الاحتجاج فى المجتمعات الحديثة بصفة عامة واحتجاج الشباب بصفة خاصة ، ويضم هذا النمط الجديد من الاحتجاج أو عدم الرضاء بداخله أنماطاً كثيرة ، فبعد أن تأسست المراكز الاجتماعية الحديثة ، وهى المراكز الأكثر وضوحاً واستمراراً ، والتى تتركز حولها ادعاءات ومطالب الجماعات التى مازالت تشعر بأنها محرومة من الامتيازات التى تتمتع بها هذه المراكز ، أو التى تدرك الفوائد النسبية التى تحصل عليها هذه المراكز . وفى هذا الصدد ، هناك بعض الأقليات – كالجماعات القومية والإثنية فى الأقطار الأوروبية ، والزنوج فى الولايات المتحدة ، وبصفة عامة الجماعات الفقيرة أوالتى تنتمى إلى

الشرائح الدنيا والتى تتجاهلها دولة الرفاهية – هى التى تعتبر مسئولة بصفة أساسية عن حركات الاحتجاج والرفض (٥١) .

ويمكن القول بأن هذه التغيرات قد إرتبطت بالانهيار الملحوظ للأيديولوجيا بالمعنى التقليدى الذى ساد القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين وكذلك التراجع العام للاهتمام الأيديولوجى والسياسى التقليدى . ولقد ارتبط هذا الانهيار بدوره بالشعور المتزايد بالفراغ الثقافى والروحى ، والذى يعنى أن المكاسب الاقتصادية والاجتماعية التى تم الحصول عليها من دولة الرفاهية أو من مجتمع الاستهلاك خاوية من الناحية الثقافية والروحية . ولقد تعمق هذا الميل بحقيقة أن أجيال الشباب والطلبة الجدد فى الدول الحديثة فى آسيا وأفريقيا أو فى روسيا فيما بعد الثورة ، أو فى دول الرفاهية الأوروبية لا يواجهون فقط أباء رجعيين ولكنهم يواجهون أيضاً ثواراً ناجحين أصبحوا جزءاً من المؤسسة الاجتماعية الجديدة ، وقد تمكنوا من خلق واقع اجتماعى جديد على الشباب أن يواجهه ، وهو الواقع الذى يظهر بوضوح كل خصائص المؤسسة البيروقراطية ، ولكنه يقدم نفسه فى ذات الوقت باعتباره يتضمن القيم الروحية والجماعية الثورية . ولقد تدعم هذا الاتجاه أيضاً بواسطة اضعاف البعد الأيديولوجى للحرب الباردة ، ثم افتقاد الرموز والصور السلبية نتيجة لذلك (٥٢) .

ويعتبر موقف النظام الاجتماعى والسياسى فى مواجهة مشاركة الشباب وامكانياتهم على الإبداع الثقافى أحد مواطن الصدام بين الشباب والمجتمع على ساحة الثقافة والقيم . ويتضح ذلك إذا نحن استكشفنا طبيعة العلاقة القائمة بين تحديد جماعات العمر المتباينة من ناحية وبين امكانية الابداع الثقافى والاجتماعى من ناحية أخرى . فقد أصبح معتاداً أن ينظر المجتمع الآن للشباب باعتبارهم مرحلة تحضيرية أو اعدادية تسهم فى النهاية فى المشاركة الخلاقة فى الحياة الاجتماعية والثقافية للمجتمع (٥٣) . وعلى هذا المستوى من التفاعل الثقافى يواجه الشباب احباطات كثيرة . هذه الاحباطات ناتجة عن الفجوة بين ما تغرسه العائلة والنظام التعليمى من امكانيات وقدرات على المشاركة فى الإبداع الثقافى من ناحية وبين مسموحات النظام السياسى من ناحية أخرى . حيث يؤدى اتساع الفجوة بين العنصرين إلى تخلق تربة ملائمة لنمو مشاعر الاحباط وعدم الرضا بين جماعة الشباب (٥٤) . ومن ناحية أخرى فإن

الابداع الثقافى يكون عادة وليد القدرة على الابتكار والفاعلية وهى القدرة التى يمتلكها عادة الشباب فى مرحلة مبكرة من النضج ، تختلف عن السن الذى وافق عليها المجتمع كبداية للابداع – كسن التخرج من الجامعة مثلاً – . وفى هذا الاطار فإنه كلما تزايدت الفجوة بين النضج الحقيقى على المستوى الفردى ، والنضج الاجتماعى كما يعترف به المجتمع ، فإن الفجوة تتخلق ويسودها الشعور بالاحباط والتوتر وعدم الرضا كذلك .

ويتصل ظهور حركات الشباب فى المجتمعات المتخلفة أو المتقدمة بطبيعة الانهيار أو التماسك الذى أصاب الثقافة التقليدية . فمثلاً يعزى انتشار حركات الشباب والطلبة فى المجتمعات المتخلفة إلى الانهيار الواضح للثقافة التقليدية ، وهو الذى يعتبر مؤشراً هاماً يشير إلى تحول مجتمعى هائل يقع داخل هذه المجتمعات . وبعبارة أخرى ، فإن ظهور الصراع الجيلى الحاد والاضطرابات الجماهيرية للشباب الذى يتمتع ببعض الامتيازات ، يعتبر مؤشراً لبداية مرحلة معينة من التطور الاجتماعى . حيث يصل شىء ما إلى نهايته بينما يبدأ شىء جديد . وحينما تصل المرحلة الجديدة فإنها قد لا تقدم المستقبل الذى يتصوره الشباب ، وربما نجد أن الشباب الذى دفعت جهوده إلى إحداث التغيرات الاجتماعية النوعية ، عاجزاًعن أن يلعب د و را رئيسيا في تحديد ناتج هذة العملية .

ذلك يعنى انة و ان كانت هناك مجموعة من الحركات الشبابية التى برزت كرد فعل لمجموعة من التغيرات الثقافية التى انتابت النظام العالمى وخاصة فى المجتمعات المتقدمة كأوروبا الغربية والولايات المتحدة ، فإننا نلاحظ أن هناك بالتأكيد اختلافات كبيرة بين طبيعة الظروف الثقافية التى تعيشها البلاد النامية ونظائرها فى البلاد المتقدمة ، وهو الأمر الذى ينعكس على سلوكيات الشباب موقفهم من النظام الاجتماعى والسياسى القائم . وإستناداً إلى ذلك نجد أن بناء الثقافة والقيم فى المجتمعات النامية يخضع لتأثير مجموعة من العوامل الداخلية ، أو تلك التى ترجع إلى النظام العالمى ، بحيث تثير فيه هذه العوامل مجموعة من التفاعلات التى لها وطأتها وفاعليتها فى مجال الشباب (٥٥) .

ويعتبر غياب الاستمرار والاتصال التاريخى أحد العوامل الأساسية لضعف بناء الثقافة

والقيم فى المجتمعات النامية . وإذا أخذنا المجتمع المصرى مثالاً على ذلك ، فسوف نجد أنه قد تعرض لمثل هذه العوامل التى أثرت على تماسكه وفعاليته . فقد كان المجتمع المصرى عند قيام ثورة ١٩٥٢ يمتلك جهازا قيمياً فعالاً قادراً على قيادة التفاعل الواقعى ويمتلك امكانية توجيه سلوكيات النظام السياسى . وإذا نظرنا على المستوى الاعتقادى سوف نجد محاولة النظام السياسى خلال هذه الفترة اسناد شرعيته من ناحية إلى الدين الاسلامى (٥٦) ومن ناحية أخرى إلى محاولة اصدار بعض القرارات التى تحاول اجراء بعض التعديلات فى بناء الواقع الاجتماعى لخلق بعض القوى الاجتماعية المؤيدة له ، والتى كانت – أى القرارات – تشكل فى ذات الوقت بحثاً حثيثا عن منطق أيديولوجى يشكل أساساً لشرعية سلوكيات النظام السياسى. وفى هذا الإطار يمكن أن ننظر إلى قدرات وقوانين الاصلاح الزراعى وقرارات تصفية الأحزاب باعتبارها بداية للتحول الاشتراكى واستمرت هذه المرحلة حتى ١٩٥٧ – وهناك من يفضل تسمية هذه المرحلة بالتنمية من خلال التطور الرأسمالى . ومنذ ١٩٥٦ ، مرورا بعام ١٩٦١ ، عام القرارات الاشتراكية ، نجد أن النظام السياسى قد بدأ تحالفاته الخارجية مع المعسكر الاشتراكى من خلال الارتباط النسبى بالمجتمعات الاشتراكية وتعميق العلاقات معها . وهى التحالفات التى شكلت المظلة التى أكدت ضرورة تأسيس التنمية من خلال التطور الاشتراكى ، وتأكيداً لذلك صدرت مجموعة التأميمات القوانين والقرارات الاشتراكية * هذا إلى جانب تعميق الارتباط العربى . وفى ١٩٦٧ واجه النظام السياسى ضربة قاسمة من قبل قوى الامبريالية العالمية من خلال هزيمة يونيو ، وهى الضربة التى بدأت تدفع إلى انتعاش البرجوازية المحلية ، وإلى سفورها بعد ١٩٧١ ، ١٩٧٣ عقب اعلان سياسات الانفتاح الاقتصادى والعودة إلى التنمية مرة أخرى من خلال التطور الرأسمالى (٥٧) .

ويتجسد غياب الاتصال التاريخى ، فى أن معظم الأيديولوجيات التى تبناها النظام

(*) يمكن النظر إلى تحول النظام السياسى بوضوح إلى الارتباط بالقوى والأيديولوجيا الاشتراكية فى جانب منه إلى حدوث الانفصال فى ١٩٥٩ وضعف الحلم الوحدوى ، بحيث بدأ عبد الناصر بدلاً من التأكيد على أهمية التجمع القومى ، والقومية العربية ، بدأ يؤكد على البعد الاشتراكى وتحالف القوى الاشتراكية والتقدمية ، كأن النظام يحاول البحث عن خلفية عالمية تدعمه فى مواجهة الصراع مع القوى الامبريالية العالمية .

السياسى الحديث منذ ١٩٢٣ تتميز بمقاطعتها للتراث . وهى المعضلة التى تعانى منها معظم المجتمعات النامية – خاصة المجموعة الحضارية داخل نطاق العالم الثالث – فالتاريخ كما ندركه وحدة عضوية يسجل حركة المجتمع داخل الزمان والمكان . ومن ثم فمن الضرورى أن يكون هناك دائماً بعضا من الماضى داخل بناء الحاضر . وأن يكون هناك بحثاً للانتقال بأفضل عناصر الحاضر إلى قلب المستقبل . وفى المجتمعات النامية نجد أن التاريخ قد حدث بدون هذا الاتصال العضوى . فقد تبنت معظم صفواته أيديولوجيات وقيم وثقافات تختلف عن تراثه إن لم تتناقض معه ، ومن ثم فهى لا تتكامل عضوياً معه ، ونتيجة لذلك وجدنا هذه المجتمعات تشهد مصطلحات مثل الثقافة التقليدية والحديثة ، صراع الجديد مع القديم ، وما هو غير ذلك ، وهى الظواهر التى لها بالتأكيد تأثيرها على اتجاه الشباب نحو منظومة الثقافة والقيم من ناحية ، أو نحو الأيديولوجيا التى يرفع شعاراتها النظام السياسى من ناحية ثانية (٥٨) .

ويشكل البحث عن انتماء عام مشكلة أساسية تعانى منها مجتمعات العالم الثالث ، بحيث يساعد ذلك على اضعاف ابنيتها الثقافية والايديولوجية . إذ تعانى مجتمعات العالم الثالث من مشكلة الهوية و الانتماء . بل اننا نجد ان بعضا من هذه المجتمعات يفتقد امتلاك اى انتماء له جذور أو دلالته التاريخية أو المعاصرة ، بينما نجد البعض الاخر يعانى من تعدد الانتماءات إلى درجة التناقض . فمثلا بالنسبة للمجتمع المصرى نجد أن هناك مجموعة من الدوائر التى يتعين عليه الانتماء إليها أيديولوجيا . فإلى جانب الدائرة العربية ، نجد الدائرة الافريقية والاسلامية والاشتراكية ، والرأسمالية وعدم الانحياز هذا بخلاف المواطنة ذاتها باعتبارها منطلقاً مبدئياً . ولا شك أن الانتماء إلى هذه الدوائر كان يفرض الارتباط بمنطلقات أيديولوجية معينة . هذا إلى جانب أنه قد يفرض قدراً من التناقض والتوتر فى بعض المراحل التاريخية كالانتماء الاسلامى أو العربى ، أو الأفريقى ، وهكذا ، ونتيجة لذلك احتوى السياق الثقافى والأيديولوجى لكم من المفاهيم التى قد تتناقض أحياناً ، أو لا تتكامل فى أحيان كثيرة . ومن ثم وجدنا بين أيدينا كما من العناصر الأيديولوجية التى تفتقد أى تماسك عضوى يضمها ، حتى تصبح قادرة على ضبط المسيرة من خلال التحديد الواضح لمجموعة الأهداف التى يجب أن تشكل موضع الاهتمام على المستوى الفردى والاجتماعى (٥٩) .

ويتمثل المتغير الثالث الذى له تأثيره على البنية الأيديولوجية لمجتمعات العالم الثالث ، فى افتقادها الإيمان أو التوجيه الأيديولوجى المبدئى . ذلك أنه من المنطقى أن يكون لكل ثورة ايمانها ، فقد كان للثورة الفرنسية ايمانها ، وكان للثورة البلشفية إيمانها أيضاً . وتكمن قيمة الإيمان المتماسك فى انه يطرح المثال الواجب احتذاؤه . بل أن هذا الإيمان قد يفرض بشكل مبدئى العملية الثورية ذاتها، ومن ثم فإيمان كل ثورة ينبغى أن يكون سابقاً عليها واحياناً قد تحدث الثورة - كالثورة المصرية - ثم تبحث عن ايمانها من خلال الحوار الصريح بين مختلف الجماعات ذات التوجهات الأيديولوجية أو المحايدة أيديولوجياً . ولكى ينبثق الفكر والإيمان حراً قادراً من على ارضنا ، فإن ذلك يمكن أن يحدث لو نوقشت كافة الاتجاهات مناقشة حرة وصريحة بهدف الوصول إلى الإيمان الشامل ، الذى يساعد على تجسيد أمثال المحتذى . غير أن ذلك لم يحدث ، إذ اتجهت الصفوة السياسية دائماً إلى محاولة فرض التوجهات الأيديولوجية من أعلى ، وليس على الجماهير سوى التكيف معها . بل أحياناً كان يفرض التكيف القسرى على بعض الجماعات غير المتكيفة أو الموالية أيديولوجيا .

ويتمثل المتغير الرابع الذي يتسبب - وقد تسبب - فى اهتزاز السياق القيمى للمجتمع - فى التناقض المتعلق بالنماذج الواجب احتذاؤها ، لكى يحقق الشباب طموحه . إذ نجد أن الشباب فى فترة الاعداد والتكوين عادة ما يستوعبون - من خلال وسائل التنشئة - نموذجاً معيناً يسير بناء عليه فى المجال الاجتماعى ، أيا كانت طبيعة هذا النموذج . فى هذا الإطار عايش المجتمع المصرى ما يمكن أن نسميه بظاهرة اختلاط النماذج أو تعددها . فرغم اتجاه المجتمع فى المرحلة الاشتراكية إلى تبنى النموذج الاشتراكى ، كانت بعض العناصر التى تشير إلى فاعلية القيم الفردية . ويمكن أن نلاحظ هذا الخلط فى اطار العملية التعليمية مثلاً ، فمن ناحية نجد أن الهدف البارز أمام التلميذ وأسرته يفرض ضرورة التزاحم مع غيره - بكل وسيلة يمتلكها فى حلبة هذا الصراع - حتى يستطيع الحصول على المجموع الأعلى ، ومن ثم حتى يعثر على الفرص الأكثر ملاءمة . هنا يصبح مباحا لديه استخدام كافة الاساليب لتحقيق هذا الهدف فالفرص محدودة وليس هناك المنطق القيمى والأيديولوجى الذى ينظم توزيعها . وفى هذا الصدد لا يختلف كثيراً من يمتلك المال لممارسة الدروس الخاصة عن الذى يقوم بالغش فى

الامتحان ، عن الذى يتبع أساليب توجهها الأخلاق الانتهازية طريقاً إلى تحقيق التفوق . ومن ناحية ثانية فإننا نجد أن مضمون التعليم اشتراكياً يركز على النموذج الاشتراكى - خاصة فى المرحلة الاشتراكية - وبرغم ذلك لم تكن آليات توزيع الفرص التعليمية ذات طبيعة اشتراكية . وذلك يعنى أن الشخصية الشابة تواجه بعديد من النماذج المتناقضة أثناء حركتها فى المجال الاجتماعى ، وتدرك أن أيا منها لا يتحقق تحققاً كاملاً . فالنموذج الاشتراكى غير متحقق فى واقع محيط محكوم بندرة الفرص والمنافسة التى أطلق عقالها . ووجود النموذج الفردى خطأ فى مجتمع أعلن المنطلقات الاشتراكية ذات يوم ، ومحكوم بضرورة اشباع حاجات الأغلبية ، إلا تحولت الأغلبية إلى اعصار مدمر يجرف كل شيء . وهنا يجد الشاب نفسه أسير الحيرة بين النماذج التى لا يعرف أيهما يستحق أن يحتذى .

وتشكل الخصومة مع التراث والتاريخ المتغير الخامس الذى له تأثيره على الفوضى الأيديولوجية والثقافية التى تعيشها مجتمعات العالم الثالث . فقد أدى جمود التطور الحضارى لهذه المجتمعات - خاصة المجموعة الحضارية منها - إلى انهيارها أمام الموجات الاستعمارية التى سلبتها استقلالها . وحينما استقلت هذه المجتمعات خلال عقد الخمسينات واجهت اختياراً حاداً بين التراث الذى مازال جامداً وبين أفكار التحديث الغربية التى تخلب انجازاتها الأبصار. والمدهش أن هذا الاختيار الصعب قد أسلم إلى نتيجه متوازنة . فقد اختارت الصفوة العلمانية ، الليبرالية والاشتراكية ، كتوجهات أيديولوجية تحكم مسار التنمية الاجتماعية - الاقتصادية ، بينما ظلت الجماهير مرتبطة بتراثها تحت وطأة اختيار لاشعورى . ومن ثم وجدنا أن التنمية والتفاعل يقع داخل الواقع محكوماً بتوجهات متباينة للغاية . ومن الطبيعى أن يكون لهذا التباين تأثيره على الشباب . فإذا تعرب الشباب فهو حتماً - كالشباب الغربى - سوف يصطدم بتعقيدات الحضارة الصناعية ، ومن ثم فهو مثله ، سوف يبحث عن البساطة ، وإذا كانت البساطة مستحيلة أمام الشباب الغربى إلا إذا كانت هروبا من خلال المخدرات والمارجوانا ، فإن بساطة التراث ، والإسلام خاصة ، تصبح لها جاذبية أمام الشباب المسلم الذى خضع لعملية تغريب ، وإذ ظل شرقياً مرتبطاً بتراثه ، فسوف يكتشف لحظة أزمة التنمية تحت وطأة التغريب ، ومن ثم سوف يصبح أسير إستعادة الماضى بكل أمجاده . وكلاهما انفصال عن

المجتمع القائم ويحث عن البساطة النقاء (٦٠) .

بالإضافة إلى ذلك فإن وسائل استيعاب الثقافة أو الصياغة النظامية لها Institutiionalization قد تصاب هى الأخرى بالخلل ، ومن ثم يكون لها تأثيرها الضار على بنية الثقافة والقيم . وسوف نعرض للأسرة ، والتعليم ، والاعلام والعمل كمؤسسات أو وسائل عليها أن تلعب دورا فى هذا الاطار .

وتنتاب الأسرة فى المجتمعات الحديثة والنامية تغيرات أساسية جعلت منها بيئة ثانوية وليست أولية بالنسبة لتنشئة الفرد . فبناء الأسرة أصابه الضمور واقتصر على الزوج والزوجة والأولاد ، وخرج من الأسرة – الأجداد – حاملوا التراث والتقاليد . وهو ما يعنى أننا منذ البداية نواجه بضعف الوظيفة الضبطية للأسرة ، وهى الوظيفة التى كانت تتولى غرس البعد الاجتماعي ، أو لنقل تأسيس الانتماء (٦١) . بطبيعة الحال تصاب الأسرة من حيث أدائها بالهزال إذا كانت الأم تعمل ، وليس هناك بديل يؤدى ذات الوظيفة بالنسبة للأبناء . وتتحول الروابط الأسرية المستندة إلى وحدة الدم إلى علاقات عابرة تنتهى بعد فترة من الزمن أقصاها وصول الأبناء إلى مستوى النضج الفسيولوجى ، أو النضج الاجتماعى . ومن ثم يخرج جيل كامل لم يستوعب من مجتمعه شيئاً ، ومن ثم فروابطه العضوية ضعيفة مع هذا المجتمع أو على الأقل مع قيمه وثقافته (٦٢) . إلى جانب ذلك فإن هناك فجوة قد تتخلق بين الأسرة كمؤسسة للتنشئة الاجتماعية من ناحية ، وبين المجال الاجتماعى كنطاق لتجريب مضمون التنشئة من ناحية ثانية . ومن ثم فقد يستوعب الشاب قيماً ، غير أنه يدرك أن هذه القيم ليست عملة صالحة للتداول فى المجال الاجتماعى . وفى هذه الهوة قد يسقط الشباب ، أثناء محاولته صياغة التطابق بين قيم الأسرة ومعايير المجال الاجتماعى ، إذا فشل الشاب فى هذا الصدد ، فقد يحدث الانسحاب من المجتمع تجنبا لمعاناة التناقض ، أو التمرد على أيهما بالنظر إلى قيم الآخر ، أو ابتكار قيم جديدة قادرة على الأداء والانجاز على المستوى الفردى بغض النظر عن قيم الأسرة أو المجتمع أو هما معا ، وهنا نجد أن الشباب يفتقد أى التزام اجتماعى (٦٣) .

ويعتبر التعليم هو الآلية الثانية التى تتولى التنشئة بالنظر إلى قيم الثقافة ، غير أن

التعليم يعاني – هو الآخر – من مثالب كثيرة . منها أن التعليم فى المجتمعات النامية ليس عاما ، فهناك مجتمعات تسودها نسبة أمية تصل إلى ٩٠٪ ، وهو الأمر الذى يعتبر مؤشراً على مدى فاعلية النظام التعليمي . غير أنه حتى فى هذه الحدود الضيقة نجد أن التعليم يعانى من ظاهرة الفصام، تختلف ممارساته عن أيديولوجيته .، فمثلاً برغم الشعارات الاشتراكية التى أكدت – فى مرحلة معينة من التاريخ المصرى – على مجانية التعليم والالتزام التعليمى ، نجد انتشار الدروس الخصوصية وتحيز ميكانيزمات النجاح والانتقاء . وهو الأمر الذى يخلق تناقضا داخل بناء النظام التعليمي ذاته يعجزه ، عن أداء مهمته بالمستوي المطلوب . هل من الممكن أن يصبح مدرس الدروس الخاصة ، مثالاً نقيا من الضرورى تبنيه واحتذاؤه ؟ بالإضافة إلى ذلك هناك أحيانا التناقض بين قيم الأسرة وقيم المدرسة كأحد مجالات الواقع الاجتماعى ، وهو التناقض الذى سوف تكون له بالتأكيد آثاره على الشباب (٦٤) .

وتعد وسائل الاعلام أحد المتغيرات التى لها فاعليتها المؤثرة على تماسك البناء القيمى والأيديولوجى لمجتمعات العالم الثالث والعالم الإسلامى . فأحيانا لا يتلاءم المضمون الاعلامى مع الحاجات الواقعية ومتطلباته ، فمثلا قد يعمل الاعلام بوسائله المختلفة ، على نقل تيارات وأفكار وصور من الخارج قد لا تتلائم ونظائرها فى الثقافة المحلية . وم ثم يتخلق تناقض أو عدم تكامل فى لغة الثقافة والقيم داخل المجتمع . أو قد تعمل أدوات الاعلام وبصورة عشوائية غير ملتزمة بأى توجيه أيديولوجى ، ومن ثم غير قادرة على تحديد المضمون الاعلامى الذى ينبغى نشره ، أو أى وعاء واقعى ينبغى الاتجاه إليه ، وبأى هدف يكون النشر أو الاتجاه (٦٥) ونتيجة لذلك قد تحدث ظواهر كثيرة ، أولها استيراد قيم استهلاكية تتناقض مع متطلبات عملية التنمية التى يقودها المجتمع . لا يعنى ذلك ادانة الانفتاح الثقافى ، ندين بالأساس الاستيراد غير الواعى لأفلام وتمثيليات قد لا تطرح المثال الواجب احتذاؤه بشكل ملائم . فمثلا هناك اعتقادات أن أفلام العنف الأمريكية كانت وراء أحداث العنف التى انتشرت فى أمريكا أو فى البلاد التى عرضتها ومنها مصر (٦٦) . أو قد يحدث تناقض اعلامى صارخ وواضح مثال على ذلك ما نشاهده فى مصر حينما تعرض أفلام هزلية ومسرحيات هابطة تبث قيما غريبة على مجتمعنا . وفى قلب كل ذلك يتوقف الارسال لكى يذيع آذان الصلاة ، وأحاديث الرسول (٦٧) .

وتكون النتيجة بطبيعة الحال هى نشر حالة من الحيرة حول السلوك الذى ينبغى أن نتبع أو المثال الذى يجب أن يحتذى .

وتشكل بيئة العمل أيضاً احدى آليات التنشئة الاجتماعية والثقافية . وتواجهنا هنا أيضاً كثيراً من التناقضات الحادة ، فمن ناحية نجد البلاد النامية تعانى من عدم الاتساق بين مخرجات النظام التعليمى ومدخلات النظام المهنى ، ومن ثم تنتشر حالة من التوتر الناتجة عن عدم الاشباع أو الرضاء المهنى (٦٨) ، فمن غير المنطقى أن يعمل خريج الفلسفة مديراً لجميعة استهلاكية ، أو أن يعمل خريج معهد التكنولوجيا موظفا بخرائط المساحة الخاصة بقرية معينة ، والأمثلة على ذلك كثيرة . بالإضافة إلى ذلك نلاحظ فى بعض الأحيان تخلفا فى المعرفة التى يتولى النظام التعليمى تأهيل البشر على أساسها . بحيث نجد عدم تلاؤم بين المعرفة التى يتطلبها العمل وبين المعرفة التى ينشرها النظام التعليمى ، وهو ما يشكل أحد جوانب أزمة الثقافة الإدراكية أو المهنية فى المجتمع .

وإذا كان من المسلم به أن بناء الثقافة والقيم يتعرض لمثالب كثيرة تؤثر فى فاعليته ، فإنه من الطبيعى أن نلاحظ تخلق بعض الظواهر التى تؤثر فى تماسكه نتيجة لذلك ، الأمر الذى يدفع إلى ظهور بعض الظواهر التى يشكل وجودها مشكلات فى بناء الثقافة والقيم . ويشكل ضعف الثقافة والقيم الظاهرة الأولى فى هذا الصدد يحدث ذلك نتيجة لعدم وجود بناء ثقافى وقيمى يشكل ايمانا يتمسك به المجتمع ، ومن ثم يشتق منه نماذجه ، أو نتيجة لضعف هذا البناء الثقافى وإحتوائه على كثير من العناصر المتناقضة ذلك يعنى أن هذا البناء يصبح فى النهاية ضعيفا وعاجزا عن أن يشكل قدرة ضبطية قادرة على السيطرة على التفاعلات الاجتماعية . هذا بالإضافة إلى أن عدم امتلاكه لحدود واضحة يجعله مفتوحا يستقبل أية متغيرات طارئة قد تؤدى إلى تناقضات جديدة ، ومن ثم انفصال علاقاته العضوية بالسياق الاجتماعى أو بالشخصية الكائنة فى هذا السياق (٦٩) .

وتتمثل الظاهرة الثانية فى تأسيس ما يسمى بظاهرة صراع الأجيال . فى اطار ذلك لا يتأسس الصراع حول رفض قيم وتبنى أخرى ، ولكنه قد يدور حول بحث الشباب عن النموذج المثالى ، هذا النموذج قد يجده فى النظرية الليبرالية أو الاشتراكية . أو قد يحاول البحث عنه

فى مجموعة القيم الأساسية الكائنة بالمجتمع ، تلك التى طورتها الأجيال السابقة ، وهو الاتجاه الذى يعرف بالبحث عن النقاء داخل الأصالة والتراث (٧٠) . ذلك أن ما يعد انحرافا من وجهة نظر الشيوخ أو المؤسسة الاجتماعية المسيطرة قد لا يكون إلا بحثا حثيثا عن النقاء .

وتتعلق الظاهرة الثالثة بغياب التجانس الأيديولوجى ، أحيانا بسبب عدم وجود التوجه الأيديولوجى المحدد ، وأحيانا أخرى بسبب عدم المشاركة فى تخليق هذا التوجيه الأيديولوجى أو الحوار الصريح بشأنه . ونتيجة لذلك لا يحدث ارتباط واضح متفق عليه بهذه الأيديولوجية (٧١) . ومن شأن ذلك أن يدفع إنتماء الشباب إلى الجماعات الأيديولوجية ذات الطبيعة الهروبية. يحدث ذلك لاهتزاز البناء الثقافى والقيمى للمجتمع الأمر الذى يجعل روابطه بالأفراد ليست قوية فى مواجهة أيديولوجيات وأنساق قيم عديدة ، يمكن أن تجذبه وتشكل أساس إعتقاده . بحيث يصبح الارتباط بها هروبا من الاهتزاز الذى اصاب تماسك المجتمع . وفى اطار هذا الاطار قد يكون الارتباط بالجماعات الدينية أو الجماعات ذات التوجه اليسارى ، كلاهما يمثل اتجاها نحو المثالية التى قد تدعم اتجاهات الشباب الهارب إليها ، قد تحاول أيا من هذه الجماعات تغيير الواقع المحيط ، غير أن ذلك يعتمد على امتلاك القوة التى تمكنها من ذلك . ومن الواضح أن هذا الهروب ليس إلا بحثا عن منطلقات أيديولوجية من خلال مراجعها النقية . فهو هروب الذرات من المركز الفارغ والممزق إلى مواضع فى المحيط الممتلىء . ومن ثم فقد تصبح محاولات الشباب فى هذا الاطار بحثا عن نسق أيديولوجى متماسك يقود التنمية ويربط الشباب بالمجتمع .

ويشكل إنتشار حالة الأنومى الظاهرة الرابعة فى هذا الاطار ، ونقصد بحالة الأنومى أن ثمة واقعاً اجتماعيا لا يسير التفاعل فيه حسب قاعدة، واستنادا إلى ذلك تصبح الأنانية الفردية هى المعيار الذى يحكم السلوك الفردى فى المجال الاجتماعى وذلك لانهيار الجانب الاجتماعى فى الانسان ، بسبب ضغط القيم والمعايير المؤسسة لهذا الجانب الاجتماعى (٧٢) . ومن ثم تعلو المصلحة الاجتماعية ، وتصبح الغاية مبررة للوسيلة (٧٣) ، فالغش أفضل الأساليب لاجتياز الامتحان ، ويصبح الفساد الأخلاقى اطار يحصل البشر من خلاله على المال والفرص ، ومن ثم ترتفع نسبة الانحراف والجريمة بين الشباب . هذا بالإضافة إلى انتشار مجموعة من الانماط

الاجرامية ، كالعنف والاعتداء على السيدات وارتكاب الجرائم الجنسية . إلى جانب انتشار مجموعة من الاتجاهات السلبية التى لا تبالى بالتفاعل الاجتماعى الكائن فى السياق الاجتماعى ، وذلك لضعف ارتباط الشخصية به (٧٤) .

ويشكل ظهور ثقافة الاستهلاك وانتشارها بين الشباب أحد الظواهر الهامة فى هذا الصدد . حيث نلاحظ تأكيداً من قبل الشباب على الاستهلاك (٧٥) . غير أن تأكيد الشباب على الاستهلاك فى المجتمعات المتقدمة يختلف كثيرا عن تأكيد الشباب على الاستهلاك فى المجتمعات النامية ، وهى المجتمعات التى يعيش معظمها عند حد اشباع حاجات الحاضر دون التطرق إلى المستقبل . إذ يؤدى افتقاد الأمل فى مستقبل مشرق إلى الميل نحو افناء كل شىء فى الحاضر . ومثلما يغيب الإنسان فى عالم دينى صوفى بعيدا عن هذا العالم ، فإنه يشبه ذلك أن يغيب الإنسان أيضا فى عالم المخدرات والجنس المحرر من القيود بعيدا عن تعقيدات المجتمع ، ولا يختلف عن ذلك كثيرا أن يفنى الإنسان فى عالم الاستهلاك . وإذا كان خلق الإنسان ذو البعد الواحد ، هو خلق لإنسان عاجز عن النقد ، فإن ابداع الإنسان المستهلك يعنى إنسان يعيش يومه لاشباع حاجاته فى مستواها الحيوانى .

فإذا كانت هذه هى ظواهر السياق الثقافى وملامحه ، وإذا كانت هذه مشكلات معه ، فما هو الحل ؟ كيف الخروج من هذا الموقف المعضل ؟ الاجابة الوحيدة لذلك تؤكد على ضرورة تأسيس نسق ثقافى فعال وقادر على قيادة التنمية ، وتوجيه الأفراد أثناء ذلك بما يحميهم من احتمالات التمزق والانحراف ، بيد أن ذلك لابد أن يتم فى ظل مجموعة من الاعتبارات الأساسية .

ويؤكد الاعتبار الأولى على ضرورة وجود ثقافة تعد امتدادا للتراث المحلى ، تلعب فيها عناصر الدين والتراث دوراً محورياً ، وعلى وسائل الاعلام وأجهزة التنشئة أن تعمل جاهدة لاستيعابها فى بناء الشخصية . ونؤكد على عنصر الدين ، باعتباره يلعب دورا أساسيا فى مجتمعاتنا ، ومن ثم فمن الضرورى تطوير هذا الدور واستثماره ، غير أنه على السياق الاجتماعى – الذى يلعب الدين فى اطاره دوراً بارزاً – أن يكون قادرا على التفاعل مع قضايا

عالمنا المعاصر ويمتلك امكانية استيعاب أفضل عناصره فاعلية . ومن تفاعل الحديث مع القديم سوف نتمكن من تأسيس موقف صلب فى مواجهة الاتجاهات الفكرية الوافدة ، نتفاعل معها على أرضية من الثقة ، تسمح لنا بتبادل الأخذ والعطاء . على سبيل المثال لا يجب أن تتحدد التفسيرات الدينية بمسائل تتعلق بالإيمان فى مستوياته الفردية ، وإنما يجب أن تتطور هذه التفسيرات لتبرز الموقف والمنطق الدينى فى مواجهة قضايا ومشكلات معاصرة ذات صيغة اجتماعية وانسانية عامة ، ويواجهها كل انسان فى تفاعلاته اليومية .

ويتعلق الاعتبار الثانى بضرورة توفر نوع من الاتفاق حول حد أدنى من المضمون الثقافى والقيمى . لا نقصد من ذلك ضرورة تأسيس التزام كامل وتام بمنظومة الثقافة والقيم . ولكن ما نقصده حدا أدنى من الاتفاق حول القيم الأساسية بما يشير إلى أن هناك اجتماعا انسانيا مستقرا ومتماسكا ومتطورا أيضا ، كالاتفاق حول القيم المتعلقة بالوطن ، كذلك مجموعة القيم الروحية ، وتلك الخاصة بالقضايا المصيرية والهامة . هذا الاتفاق القيمى الذى نبغيه ، لابد وأن يصبح نتاج حوار وصراع بين الأفكار ، التى تنطلق من مختلف التجمعات الشبابية ، والتى تعبر عن كافة الاتجاهات ، وذلك للتصاعد من خلال التفاعل بها إلى أعلى ، حيث يتوفر الاتفاق النسبى عليها والالتزام بها . فى هذه الحالة سوف تصبح قيما اجتماعية ، ذات صلة بالمجتمع ككل ، لأنها تتعلق بالاتفاق حول طبيعة الاجتماع وأساسياته ، ونجاح ذلك يتحقق إذا توفر تسييسا للشباب . لا نعنى التسييس المبتذل ، ولكن التسييس الحقيقى الذى يجعل الشباب على وعى واضح بالوسائل والغايات والحركة الرشيدة بينهما . التسييس الذى يكون نتاجا لحوار وابداع على مستوى القاعدة . وليس نتيجة لاتجاهات تفرضها السلطة من أعلى ، أو نتيجة لاستعارة أيديولوجية من الخارج غير ملائمة ، ومن ثم غير مستوعبة

إذا تحقق ذلك سوف يصبح مؤكدا أن المجتمع يمتلك سياقا ثقافيا وأيديولوجيا متسقا ، ومتماسكا وفعالا وقادراً على تطوير مواقف فكرية فى مواجهة الاتجاهات الأيديولوجية الأخرى، ومن ثم التصدى لها . وسوف يكون فى استطاعة المجتمع تأسيس المثل والنماذج الواجب احتذاؤها ، سوف يكون المجتمع أيضا قادرا على تأسيس بناء معيارى له جوانب الثواب والعقاب ، التى تفرض احتذاء المثال على المستوى الاجتماعى ، وفى النهاية سوف تصبح

الشخصية مجهزة بجهاز قيمى أيديولوجى تتسق مكوناته مع ما هو كائن فى المجتمع المحيط ، ومن ثم يتخلق واقع لا تهرب منه الشخصية ، ولا ترفضه أو تعنف ضده وبالتالى لا تثور عليه .

سادساً – الشباب بين المتغيرات العالمية والمحلية ، خاتمة :

يشير استكشاف مجموعة المتغيرات ذات الفاعلية إلى حالة من التداخل بين المتغيرات ذات الطبيعة العالمية ونظيرتها ذات الطبيعة المحلية ، وأن هذا التداخل ليس متشابها فى كل المجتمعات ، [illegible] يختلف من مجتمع إلى آخر . ولتوضيح ذلك فإذا افترضنا امكانية ترتيب مجتمعات الالم بالنظر إلى مستوى تقدمها أو تخلفها فإنها سوف تشكل متصلا يمكن ترتيب مجتمعات العالم عليه . بحيث تختلف فاعلية المتغيرات العالمية أو المحلية وفقا لموقع أى من المجتمعات النامية على هذا المتصل .

ويمكن القول بأن هذه الفاعلية محكومة باعتبارين . الأول : موقع المجتمع المحلى ، فكلما كان المجتمع المحلى أقرب الى الحالة الأولية أو البدائية كلما كان تأثير المتغيرات المحلية أقوى وأعمق وبالتالى تضعف فاعلية المتغيرات العالمية . وفى المقابل كلما كان المجتمع النامى أقرب إلى المجتمعات المتقدمة كلما كانت فاعلية المتغيرات العالمية أعمق وأشد ويتمثل الاعتبار الثانى فى مكانة المجتمع فى بناء النظام العالمى ، فكلما كان المجتمع يحتل مكانة بارزة فى التفاعلات العالمية ، وتشغل القضايا العالمية المثارة أهمية خاصة بالنسبة له . كلما كان شبابه أقرب إلى التأثر بفاعلية المتغيرات العالمية إلى حد كبير .

وارتباطا بذلك يلعب المتغير الطبقى دورا فى هذا الإطار . فأبناء الطبقات البرجوازية هم الأكثر عرضة للتأثر بالمتغيرات العالمية لأنهم الأقدر امتلاكا لوسائل الاتصال بها . على خلاف ذلك نجد شباب الطبقات الدنيا أو الفقيرة أكثر التصاقا بمحليتهم ، تسيطر عليهم ثقافتهم التقليدية ، يدعم فاعليتها الظروف الاجتماعية التى تعيش فى ظلها هذه الشرائح الاجتماعية ..

فإذا حاولنا تأمل المتغيرات العالمية الفاعلة فى نطاق شرائح الشباب فإننا سوف نجدها تتبلور حول المتغيرات الثلاث التالية :

وتلعب وسائل الاتصال والمواصلات دوراً أساسيا فى التأثير على الشريحة الشبابية . فهى من ناحية تنقل أحداثاً وصوراً عن المجتمعات الأخرى ، ومن ثم تتعرف عليها وتتابعها المجتمعات الشبابية المختلفة . وعلى هذا النحو تلعب وسائل الاعلام دورها فى خلق ثقافة عالمية واحدة ، واهتماما شاملا بقضايا المجتمعات الأخرى أو النظام العالمى . اضافة إلى ذلك تتيح وسائل الاعلام الفرصة لتأسيس المقارنات بين ما هو محلى ، وبين ما هو متاح وقائم فى المجتمعات الأخرى . قد تسلم المقارنة إلى مزيد من التكيف مع الواقع المحلى ، غير أنها من ناحية أخرى قد تطلق عقال التمرد والرفض .

وللثورة التكنولوجية دورها البارز أيضا ، حيث تعتبر التكنولوجيا عنصر التطور الذى استخدمته المجتمعات المتقدمة فى الاندفاع إلى الأمام ، وهو فى ذات الوقت العنصر الذى ينساب - متعثراً - إلى مجتمعات العالم الثالث ، على أمل أن ينتشلها من هوة التخلف . ومن الطبيعى أن تلعب التكنولوجيا دورها فى نظامنا العالمى . فهى من ناحية تدعم وحدته وتماسكه ، وهى من الناحية الأخرى تثير قدرا هائلاً من التغيرات فى مجتمعات العالم الثالث التى استطاعت الحصول عليها أو تطويرها . ومن الطبيعى أن تكون لهذه التغيرات وطأتها على الشباب ، فهم على حساسية بالنسبة لايقاع التغير السريع والمتسارع .

وتعتبر القضايا ذات الطبيعة العالمية من المتغيرات الفعالة فى اثارة الجماعات الشبابية فى مختلف المجتمعات ، لأنهم من ناحية الأقدر على المتابعة والساعين إليها دائما ، ثم هم الذين يميلون دائما إلى السعى خارج الذات والمصالح المرتبطة بها قد يتخذ هذا الميل شكل الشوق إلى مجتمع العدل والحرية فى المستقبل أو قد يتجه هذا الميل على متابعة ما يجرى على الخريطة العالمية . استنادا إلى ذلك فإذا تظاهرت جماعة شبابية واحدة فى مجتمع معين ، فإن ذلك يؤدى إلى اثارة نظائر شبابية لها فى مجتمعات أخرى ، يؤكد ذلك انتشار ظواهر الاحياء الدينى بين الشباب داخل عالمنا الإسلامى خاصة والعالم بصورة عامة . وانتشار مظاهرات الشباب فى أوروبا الاشتراكية أخيراً ، وليس بعيدة عنا تلك الصيغة العالمية للحركة الشبابية التى وقعت فى ١٩٦٨ فى مجتمعات عديدة من العالم .

فى مقابل ذلك هناك المتغيرات المحلية التى تجلت فاعليتها الواضحة فى اطار شريحة الشباب . وتعتبر التنمية الاجتماعية التى تحاولها مجتمعات العالم الثالث من العمليات التى لها وطأتها على الشباب . فهى من ناحية تعيد توزيع الموارد بما يؤدى فى بعض الأحيان إلى حرمان الشباب من اشباع احتياجاتهم الأساسية أو على الأقل اشباعها فى حدودها الدنيا . واستنادا إلى ذلك سوف يتحدد موقف الشباب من المجتمع . واذا كان ثمة حديث عن التنمية ، فإنه من الضرورى أن نلقى قدراً من الضوء على مساحة المشاركة الشبابية فى عملية التنمية ، فقدر المشاركة المسموح به سوف يعنى قدر مسئولية تحمل الأعباء وهناك مشكلات كثيرة فى هذا الإطار .

وتعتبر الأيديولوجيا من المتغيرات التى ترتبط بفاعلية المحلية وتأثيرها على الشباب . وبرغم أن المصادر الأيديولوجية لمجتمعات العالم الثالث فى غالبها من خارجه ، إلا أننا نجد ساحة هذا العالم تمتلىء بالصراعات الأيديولوجية . وإذا كان الشباب هم دائما الباحثون عن إيمان أيديولوجى ، فإن صراع الإيمان أو الصراع الأيديولوجى يشكل فى العادة ظاهرة لصيقة بمجتمعات العالم الثالث اضافة إلى ذلك هناك الصراع بين الأيديولوجيات الوافدة من ناحية وبين قيم التراث من ناحية أخرى ارتباطا بهذا التفاعل قد يتشرذم الشباب وتتفرق جماعاته التى تناضل من أجل المعتقدات والمبادىء ، بينما الواقع ينهار يبحث عن سواعد تشمر من أجل البناء .

وتعتبر ثقافة الاستهلاك – على نحو ما أوضحنا – من العناصر التى بدأت تنتشر فى مجتمعات العالم الثالث ، وهى الثقافة التى أخذت تنساب من مصادرها فى المجتمعات المتقدمة ، يدعم هذا الإنسياب برجوازيات العالم الثالث . وإذا كانت ثقافة الاستهلاك تنساب من مجتمع بذل قدراً من الجهد وحقق حالة من الوفرة ، ودخل مرحلة الاستمتاع بما حقق ، فإن فعلها يختلف فى اطار المجتمع المتخلف أو النامى ، فهى فى مجتمع لا يمتلك الموارد لاشباع الحاجات الأساسية فما بالنا بترف الاستهلاك وتحت تأثير البرجوازية التى تفتح باب

الاستهلاك واسعا ، لتشبع حاجاتها ، أو لتحول الاستهلاك إلى مشروع استثمارى ومصدرا للأرباح المفروضة على الجماهير المعانية . فى هذا الإطار يؤدى الاستهلاك إلى أحد نتيجتين ، الأولى أنه قد يؤدى إلى تراخى الجهد الانتاجى للتنمية ، وإلى دفع المجتمع للاستدانة لتغطية تيار الاستهلاك ، ومن ثم ضياع الاستقلال الوطنى قطعة قطعة ، وفى الثانية يلعب الاستهلاك دوره فى اثارة حرمان الجماهير ، وزيادة مخزون التوتر ، ومن ثم الرفض والتمرد ، وفى الطليعة يكون الشباب دائما .

* * * * *

المراجـــع

1 - Nilson F. : Youth in changing Society. Routledge and Kegan Poul, Kondn, 1978, p. 12.

2 - Eisenstadt, S. N. : From Generation to Generation, Age Groups and Social Structure. The Free Press, New York, 1956.

3 - Ibid, P. XXii.

4 - F. Nilson : Op. Cit. p. 98.

5 - Ibid, p. 77.

6 - Flaks, R. :Youth and Social Change, Markham Publishing Company. Chicago. 1971. p. 32.

7 - Ibid, p. 37

8 - Ibid, p. 38.

9 - Parons, T : Age and Sex in the Social Structure of The United State (in) Peter K. Manning & Marcello Truzzi : Youth and Soxioaogy (ed.) Pentice - Hall. New Gersey. 1972. p. 149.

10 - Ibid, p. 154.

11 - Moller, H. : Youth as a Force in the Modern world (in) Peter Manning & Marcello Truzzi. Op, Cit. p. 217.

12 - Ibid, p. 63.

13 - Ibid, p. 63.

14 - F. Nilson : Op. Cit. p. 68.

15 - Herbert Moller : Op. Cit, p. 211.

16 - Elliot Liebow : Friends and Networks : (in) Peter K. M. & M. Truzzi : Op. Cit. p. 86.

17 - Ibid, p. 85.

18 - T. Parsons : Age and Sex in The Social Structure of United States : Op. Cit. F. P. 144.

19 - Ibid, P. 146.

٢٠ – على ليلة : الشباب المصرى وقضاياه من وجهة نظر المثقفين المصريين . منشورات

المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ١٩٨٠ ، ص ٣٥ .

٢١ – المرجع السابق ص ٣٦ .

٢٢ – المرجع السابق ص ٣٧ .

٢٣ – المرجع السابق ص ٣٨ .

٢٤ – المرجع السابق ص ٤٠ .

٢٥ – المرجع السابق ص ١٥ .

٢٦ – المرجع السابق ص ١٢٢ .

27 - Herbert Moller : Op. Cit. p. 33.

28 - Elliot Liebow : Op. Cit. p. 87.

29 - Ibid, p. 90.

٣٠ – على ليلة : الشباب والمجتمع ، ملامح الانفصال والاتصال ، المؤتمر الدولى الثانى للاحصاء الحسابات العلمية : ١٢ – ١٤ أبريل ١٩٧٧ ص ١٦٧ – ١٩٢ .

٣١ – المرجع السابق ص ١٩٠ .

٣٢ – المرجع السابق ص ١٧٩ .

33 - Eisenstadt S. N. : Op, Cit. p. 113.

34 - Ibid, p. 116.

٣٥ – المرجع السابق ، ص ٤٥ .

٣٦ – على ليلة : الشباب المصرى وقضاياه ، وجهة نظر المثقفين المصريين ص ٤٣ .

٣٧ – المرجع السابق ص ٤٦ .

38 - Elliot Lebow : Op, Cit. p. 93.

39 - F. Nilson : Op. Cit. p. 89.

40 - Ibid, p. 97.

41 - Ibid, p. 97.

42 - T. Parsons : Op. Cit. p. 148.

43 - Ibid, p. 149.

44 - Eisenstadt S. N. : Op. Cit. p. 63.

٤٥ – على ليلة : الشباب والمجتمع ، ملامح الانفصال والاتصال مرجع سابق ص ١٨١

46 - Parsons T. : The Social System. Glencoe, Kegan Paua. New York 1951. pp. 71 - 72.

47 - Durkhemm E. : The Divosion of Labor in Society. The Free Press of Gleoce. London. 1964. p. 112.

48 - Talcoot Parsons : Op. Cit. p. 73.

49 - Orum A. M. : Introduction to Political Sociology, The Social Anatomy of the Body Politic Prentice - Hall INC. Englewood. New Jersh. 1982. p. 94.

50 - S. N. Eisenstadt : Op. Cit. P. XV.

51 - Richard Flaks : Op. Cit. p. 28.

52 - S. N. Eisenstadt : Op. Cit. XXVI - XXII.

53 - Ibid, p. XXVIII.

54 - Richard Flacks : Op. Cit. p. 35.

55 - Ibid, p. 14.

56 - Creceaius D. (The Course of Secularization in Modern Egypts (in) John L. Esposito (ed.) Islam and Development Religion and Socio-Political Change. Syracus University Press 1980. pp. 49 - 70.

٥٧ – أحمد خليفة ، المحاضرة الافتتاحية لندوة (نحو نظرة علمية جديدة للشباب فى مصر) يونيو ١٩٧٥ منشورة فى «الشباب المصرى وقضاياه من وجهة نظر المثقفين المصريين» (منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، ١٩٨٠) ص ص ٢ : ٥ .

٥٨ – نفس المرجع ص ٣ .

٥٩ – نفس المرجع ص ٥ .

60 - Jansen G. H. : Militant Islam (Harper & Row, Bubishers. New York. 1979) p. 128.

61 - S. N. Eisenstadt : Op. Cit. p. 250.

٦٢ – أحمد خليفة ، مرجع سابق ص ٢ .

63 - Robert K. Merton : Social Theory and Social Structure.

٦٤ – على ليلة : الشباب المصرى وقضاياه من وجهة نظر المثقفين المصريين مرجع سابق ص ٧٣ .

65 - Erikson. E. Identity and the Life Cycle. (New York. international University Press 1959). p. 32.

٦٦ – على ليلة : مرجع سابق ص ٧٦ .

٦٧ – محمد حسنين هيكل : خريف الغضب . قصة بداية ونهاية عصر السادات ص ١٩

٦٨ – على ليلة المرجع السابق ص ٧٥ .

٦٩ – نفس المرجع ص ٧٧ .

70 - Eisenstadt : Op. Cit. p. 32.

71 - Orum A. M : Op. Cit. 361.

72 - Emile Durkheim : Op. Cit. 361.

73 - Ibid, p. 382.

٧٤ – على ليلة : مرجع سابق ص ٧٨ .

75 - Eisenstadt : Op. Cit. p. XXIV.

الفصل الثانى

الشباب وبناء المجتمع

أبعاد الانفصال والاتصال

المحتويات

«ان ثورتنا ليست ثورة اقتصادية
بروليتارية ، وليست ثورة سيكولوجية
فردية ، ولكنها بالأساس ثورة ثقافية
تبحث عن أفق جديد»

شباب
جماعة نانتير
١٩٦٨

أولاً - مقدمة عن الشباب والمجتمع :

يعتبر السياق الاجتماعي هو المجال الذى يتفاعل فى اطاره الشباب مع العناصر الاجتماعية الأخرى من ناحية ، ثم هو النطاق الذى يتفاعل فيه الشباب - كعنصر في بناء المجتمع - مع المجتمع ذاته . اضافة إلى ذلك فعلى ساحة السياق الاجتماعى تتفاعل متغيرات عديدة بعضها ينطلق من مصادر عالمية تغزو المجتمع وتفرض عليه ضرورة التفاعل ، بينما ينطلق البعض الآخر من عناصر محلية ، بعضها متغيرات ترتبط بالتراث ، وبعضها قد تخلق نتيجة للتفاعلات المعاصرة والمعايشة .

يتلقى الشباب هذه التفاعلات الكثيفة التى تؤسسها متغيرات متنوعة بالأساس ومتناقضة

أحيانا ، يحدث ذلك والمجتمع يمر بحالة انتقال ، وتعنى حالة الانتقال الحركة من وضع إلى آخر. من الطبيعى أن تتضمن هذه الحركة ثلاثة ممارسات ، رفض متغيرات لم تعد ملائمة والاختيار بين بدائل متساوية الكفاءة والملائمة ، واستيعاب أخرى نحتاجها لأنها القادرة على دفع المجتمع على طريق التحديث والتقدم . تحدث هذه الممارسات فى المجتمعات النامية التى تتميز بعدة خصائص تجعلها تختلف من حيث تفاعلاتها عن المجتمعات المتقدمة التى استقرت تفاعلاتها إلى حد كبير .

فإذا نظرنا إلى طبيعة السياق الاجتماعى فى المجتمعات المتقدمة فإننا نجد أنها تتميز بعدة خصائص أساسية . أول هذه الخصائص ، أن هذه المجتمعات قد حققت درجة عالية من الاستقرار ، وهو الاستقرار الذى يرجع بالأساس إلى معدلات النمو الاقتصادى العالية ، تلك شكلت قنطرة عبورها إلى مجتمعات الوفرة والرفاهية (١) . بهذه القدرة الاقتصادية تمكنت هذه المجتمعات من التغلب على الصراعات المحتملة داخل بنياتها الاقتصادية (٢) ، هذا برغم المتاعب المؤقتة التى قد تواجهها هذه المجتمعات وتتمثل الخاصية الثانية فى درجة الصياغة النظامية أو التكيف Institutionalization التى خضعت لها الشخصية فى هذه المجتمعات ، حيث يمكن القول بأنها لم تخلق الإنسان الأحادى البعد فقط ، ولكنها نجحت أيضا فى خلق الإنسان أسير المجتمع . بحيث زادت درجة اعتماد الفرد على المجتمع ، ومن ثم تضاءلت امكانيات الانحراف عن المسار الأساسى للمجتمع ، وهو الأمر الذى انعكس على وحدة المجتمع وتماسكه ، ومن ثم تحقق درجة الاستقرار العالية التى تسوده ويشكل بناء الضبط القوى والصارم الذى يمتلكه المجتمع ، والذى يعى الأفراد قوته وبطشه الخاصية الثالثة التى تلعب دوراً أساسياً فى استقرار هذه المجتمعات (٣) ، وهو الاستقرار الذى يشكل الصيغة الأساسية المميزة لها ، حقيقة أن هناك بعض الحركات التى تحدث فى بناء المجتمعات المتقدمة ، إلا أنها تكون من قبيل الحركات التى تساعد على تصريف بعض التوترات دون أن تؤثر على الصيغة العامة لاستقرارها .

على خلاف ذلك نجد المجتمعات النامية التى تنتفى فيها تقريباً تلك الخصائص التى توفرت للمجتمعات المتقدمة فساعدت على صياغة استقرارها . فلا هى تمتلك وفرة اقتصادية

تتيح اشباع الحالات الأساسية للبشر فى اطارها ، ثم هى لا تمتلك بناءاً ضبطياً قوياً ، وتتم التنشئة الاجتماعية فى اطارها فى ظل مؤسسات تنشئة ضعيفة يسودها التناقض . بالإضافة إلى ذلك نجد أن أبنية المجتمعات النامية تعانى من ثلاثة اعتبارات أساسية الأول ، يتعلق بتعرض السياق الاجتماعى ، أثناء عملية التنمية ، للآثار التى تنعكس عليه نتيجة للتناقضات والتمزقات التى قد تتواجد فى السياق الثقافى والقيمى ، بحيث ينعكس ذلك فى شكل تواجد مجموعة من المعايير المتناقضة والضعيفة والعاجزة من حيث امكانياتها الضبطية عن أن تسير التفاعل الاجتماعى وتسيطر عليه . ويتعلق الإعتبار الثانى بالحالة التى تكون عليها عناصر البناء الاجتماعى أثناء عملية التنمية الاجتماعية الاقتصادية . إذ تخضع هذه العناصر عادة لعملية اعادة تشكيل أو ترتيب لمكوناتها الأساسية ، ومن ثم للمكانات والأدوار التى تشكل جوهر بناءها ، ومن المنطقى أن يقلل ذلك من كفاءتها ، خاصة إذا أضيف ذلك إلى التمزق الوارد فى الاعتبار الأول . بينما يتصل الاعتبار الثالث بموقع المجتمعات النامية من النظام العالمى ، حيث نجد أنها تحتل مكانة مجتمعات الهوامش أو المحيطات – حسبما تذهب أدبيات التبعية – ومن ثم فهى لا تشارك بايجابية فى صياغة التفاعلات المؤثرة فى النظام العالمى . بل نجدها تتلقى تأثيرات حادة واردة إليها من المراكز العالمية المؤثرة أيا كانت طبيعة هذه التأثيرات ، اقتصادية كموجات التضخم وارتفاع الاسعار ، أو اجتماعية ككل الحركات التى أقلقت المجتمعات والمؤسسات المستقرة كثورات الشباب ، والتمردات العمالية ، وحركة المرأة ، أو ثقافية ذات تأثيرات متنوعة ، تبدأ من موسيقى الجاز وأغانى الهيبز وتنتهى بالسلع الاستهلاكية التى تجسد الجانب المادى للثقافة .

ولتوضيح الطبيعة المعضلة التى تعيشها المجتمعات النامية سوف نعرض لأهم جوانب البناء الاجتماعى ، ذات الصلة المباشرة بالشباب . فى محاولة لتصوير طبيعة التفاعل الكائن بين الطرفين ، واستنادا إلى ذلك سوف نعرض لمجموعة القضايا التالية .

ثانياً – تنشئة الشباب ، طبيعتها وديناميتها :

من المؤكد أن التنشئة الاجتماعية هى العملية التى تستهدف تأهيل الفرد اجتماعيا عن

طريق غرس البعد الاجتماعى فى بنائه . وذلك من خلال تزويده بمجموعة القيم التى تقود سلوكه وتوجه حركته فى المجال الإجتماعى . حقيقة أن التنشئة الاجتماعية تبدأ من الصفر ، إلا أنها تمتد حتى نهاية مرحلة الشباب ، وتكتسب عملية التنشئة فى مرحلة الشباب أهمية وطبيعة خاصة من حيث عدد المؤسسات التى تشارك فيها ، إذ أنه كلما اتجه الفرد إلى النضج كلما زاد عدد المؤسسات التى تشارك فى تأهيله . هذا إلى جانب أنها تتميز خلال هذه المرحلة بكونها أكثر فاعلية ، بالإضافة إلى أن الشباب يعنى المرحلة التى تتم فيها الممارسة الواعية للحياة وفقا لمعايير التنشئة فى مختلف مجالات الحياة الاجتماعية . ومن ثم نجد أن الشباب يعايش مرحلة تجريب المعايير التى اكتسبها ، يكشف عن نواقصها التى قد تتبدى له من خلال تجسداتها الواقعية . وهو الأمر الذى يخلق لدى الشباب حساسية متزايدة نحو مضمون التنشئة الاجتماعية (٤) . يؤكد ذلك الحديث الشريف «أوصيكم بالشباب خيراً ، فهم أرق أفئدة ...» . حيث تنشأ حساسيتهم المتزايدة فى جزء منها بسبب أنهم ليسوا على ارتباط قوى بهذه المعايير ، وهو الأمر الذى يبرر بعض مظاهر عنفهم ، إذا هم قد إكتشفوا أن بعض تجسداتها ذات طبيعة منحرفة . ولتوضيح تنشئة الشباب من حيث ديناميتها ومتضمناتها نرى ضرورة التعرض لثلاثة أبعاد أساسية : الأول يتعلق بمؤسسات التنشئة ، والثاني بمضمون التنشئة الاجتماعية ، ويتعلق الثالث بالشروط الرئيسية للتنشئة الاجتماعية الملائمة .

وفيما يتعلق بمؤسسات التنشئة الاجتماعية ، نرى أن أكثر مؤسسات التنشئة فعالية فى المجتمعات النامية هى الأسرة والمدرسة والجيش والمؤسسة المهنية ، حيث تتولى كل منها غرس مجموعة محددة من المعايير فى بناء الشخصية .

وإذا كانت الأسرة تعتبر إحدى المؤسسات الهامة للتنشئة الاجتماعية ، فإننا نعتقد أن لها وضعيتها الخاصة فى المجتمعات النامية . وإذا كان الانهيار قد أصاب الأسرة من حيث بنائها ووظائفها فى المجتمعات المتقدمة ، بحيث أدى هذا الانهيار إلى انكماش الوظيفة الضبطية للأسرة لصالح اتساع مساحة الحرية الفردية ، فإننا نجد أن الأسرة فى مجتمعاتنا - خاصة القطاع الريفى - مازالت قوية ومتماسكة بدرجة واضحة ، بل وتمتلك الخلفية التقليدية التى تتيح لها السيطرة من ناحية ، وممارسة الوظيفة الضبطية من ناحية أخرى . ومن هذه الناحية نجد أن

الأسرة فى المجتمعات النامية ، والشرقية بصفة خاصة ، تشكل عائقا أمام التعبير الحر الصريح . ومن ثم فهى تمهد لقيام صراع الأجيال من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإنها تعوق بناء الشخصية القادرة على المشاركة الايجابية والفعالة . هذا إلى جانب أن الأبوين باعتبارهما الزعامة الأسرية قد يعجزا - بسبب ظروف بنائية خاصة بالمجتمعات النامية - عن أن يشكلا المثال الذى ينبغى أن يحتذيه الأبناء فى سلوكياتهم خارج مجال الأسرة (٥) .

وحتى تصبح الأسرة فعالة فيما يتعلق بتنشئة الشباب فإن عليها أن تعمل على تدريبهم على أنماط السلوك الجديدة عليهم . فمثلا عليها أن تطور معايير وتقاليد تتعلق بمسألة الاختلاط بين الفتى والفتاة فى مختلف المراحل التعليمية حتى توفر المناخ النقى والسليم لمثل هذه القضية . بالإضافة إلى ذلك فإن على الأسرة أن تعمل على تبصير الشباب باحتمالات التجسد الواقعى المنحرف للنماذج والمثل ، ومن ثم بأنماط السلوك فى مواجهة هذا الانحراف . وذلك حتى لا يفاجأ بها الشباب ، لكى يتخذوا موقفا متصلباً فى مواجهة مختلف التناقضات والانحرافات . بيد أنه من الضرورى فى اطار ذلك أن تتكامل الأسرة فيما يتعلق بمضمون التنشئة مع مؤسسات التنشئة الأخرى ، حتى لا يحدث أى تناقض بين وظائف هذه المؤسسات (٦) لا

وتعتبر مؤسسات النظام التعليمى - المدارس والجامعة - هى المجموعة الثانية - بعد الأسرة - التى تتولى تحمل أعباء التنشئة الاجتماعية . وإلى جانب أن المدرسة تشكل استمرارا للأسرة فيما يتعلق بغرس مجموعة من القيم والمبادىء والمعايير الأساسية ، فإنها تتولى تزويده ببعض المعارف الجديدة التى توسع مساحة العقلانية فى تفكيره . هذا إلى جانب اختلاف طبيعة التنشئة التى تؤديها المدرسة عن تلك التى تؤديها الأسرة ، فى أن الأولى تؤدى دورها بالنسبة للنشء بصورة حيادية بعيدا عن العواطف التى تغلف الأداء الأسرى للتنشئة (٧) . واستنادا إلى ذلك فإن على المؤسسات التعليمية أن تعمل على تلقين ما هو سوى من أنماط السلوك . وعليها أيضا أن تتأكد من أن التلقين لم يأخذ شكل التعليمات المحفوظة ، بل وتؤكد على ضرورة استيعاب القيم والأفكار ، التى تؤدى دورها - من داخل دافعية الفرد - فى توجيه السلوكيات الاجتماعية الفردية . ومن الضرورى أن تركز المدرسة - على الأقل فى مجتمعاتنا -

على تعميق كل ما يتعلق بالتعليم الدينى . بحيث لا يصبح الدين مادة دراسية على الطالب النجاح أو الرسوب فى مواجهتها . وإنما علينا أن نركز على ضرورة استيعاب المضمون الدينى كعناصر تراثية قادرة على التفاعل مع أكثر القضايا عصرية وحيوية . على المدرسة أيضا أن تعمل على تأسيس القدوة فى أكثر مستوياتها مثالية . فالمدرس الذى يهمل تعليم تلاميذه ويوفر جهده لاعطاء الدروس الخاصة ، ومن ثم يساعد روادها من التلاميذ على النجاح ، يطرح عادة المثال الأنانى الذى لا يرى أى منطق يبرر المصلحة العامة ، ومن ثم يساعد على انتشار ظواهر كثيرة كالغش والخداع والانتهازية وعدم الولاء . وعلى المدرسة أن تعمل على ضرورة تأسيس الاتساق بين مضمون التنشئة التى تؤديها ومتطلبات البناء الاجتماعى المحيط ، حتى تترابط معه عضويا من خلال مكانتها ودورها الفعال فى نطاقه .

ويعتبر الجيش فى المجتمعات النامية من أهم مؤسسات التنشئة الاجتماعية ، يتأكد ذلك بالنظر إلى كونه يعتبر من أكثر وحدات البناء الاجتماعى بروزا وفعالية فى حياتها . فنحن ندرك أنه نظرا لأن المجتمعات النامية تعمل جاهدة لنيل استقلالها والمحافظة عليه ، فإنها عادة ما تطور جيوشها لكى تلعب دورها فى الدفاع عنها . ونظراً لكون الجيوش الحديثة تعتبر مؤسسات تتميز بالتنظيم والحداثة ، فإنها عادة ما تكون متقدمة عن سياقها المتخلف ، أو الذى يجتاز عملية التنمية . من هنا أن نجد الجيوش تلعب دوراً أساسياً فى تطوير هذه المجتمعات . إذ تلتحق بالجيش مجموعات متباينة البشر من حيث أعمارها أو السياقات الجغرافية والحضارية والثقافية العديدة التى تنتمى إليها . ومن ثم يصبح على الجيش أن يخلق تجانساً أساسياً بين هذه المجموعات المتباينة ، من خلال فرض استيعابهم لثقافة واحدة ، بحيث تؤدى هذه العملية الى الارتقاء بما هو أدنى لكى يصبح فى مستوى ما هو أعلى (٨) . هذا إلى جانب أن الجيش يلعب دوراً أساسياً بالنسبة للشباب الريفى بصفة خاصة ، فهو الذى يكسر محليتهم وانغلاقهم عن طريق تعريضهم لتعلم وادراك أنماط جديدة للحياة اليومية ، أكثر انضباطا ونظامية من حياتهم فى السياقات الريفية التقليدية التى تتميز بالعشوائية . ثم أن الجيش هو الذى يعلمهم أيضا أن هناك وطنا أشمل من محليتهم الضيقة ، وأن هذا الوطن الأشمل كيان يستحق بذلك التضحية من أجله . ويؤدى الجيش دوره التطويرى أيضا من خلال تعريف هذه التجمعات

الشبابية بثقافة جديدة ، ومعارف جديدة قد تكون ذات طبيعة فنية عسكرية ، إلا أنها تلعب دورا هاما في هز المعارف التقليدية والقديمة . واستنادا إلى ذلك نستطيع التأكيد على أن الجيش - كمؤسسة - يقوم بدور هام في عملية التغير الاجتماعي في البلاد النامية ، ومن ثم تنشئة الشباب على متطلبات هذه العملية كخطوة تمهيدية لانجازها . وفي هذا الصدد ندرك فاعلية الدور الاجتماعي والثقافي الذي قام به الجيش المصري ، وسائر جيوش المجتمعات العربية ، وبخاصة في أعقاب عام ١٩٦٧ بعد تجنيد الشاب المثقف بشكل مكثف ، وهي العملية التي سوف يصبح لها تأثيرها البعيد في الحاضر والمستقبل .

ويؤدي العمل بالمؤسسات المهنية المتعددة دوراً هاماً في عملية التنشئة الاجتماعية. وإلى جانب أن العمل يؤكد على مجموعة القيم والمعايير التي اكتسبتها الشخصية من خلال الأسرة . فإن العمل يعتبر هو المجال الذي ينجز السلوك في اطاره بالنظر إلى مجموعة المعارف التي تلقاها الفرد من خلال التنشئة التعليمية . بالإضافة إلى ذلك فإن مجال العمل هو الذي يتولى بدوره تزويد الفرد ببعض المعارف ذات الطابع التطبيقي والتي تساعد على الانجاز الأمثل للدور. هذا إلى جانب أنه يعمل على غرس بعض القيم والسلوكيات الجديدة ، وطبيعة العلاقة بالرؤساء والمرؤوسين ، أو بمن هم في نفس المكانة الوظيفية . ذلك يعني أن بروز دور العمل كأحد مؤسسات التنشئة ، يرجع إلى أنه يشكل المؤسسة الاخيرة ، التي تستغرق الوقت الأكبر من عمر الفرد ، ومن ثم فتأثيرها عليه له وطأته .

واستنادا إلى ذلك ينبغي أن تؤدي المؤسسة المهنية دورها في التنشئة من خلال ربط العاملين بالظروف الاجتماعية المحيطة ، وذلك عن طريق مجموعة الخدمات الاجتماعية التي توفرها بعض المؤسسات للعمال كالنوادي ، الرحلات والممارسات الثقافية والاجتماعية بالعمل . إذ أن ذلك سوف يفيد كثيراً في رفع إنتاجية الشباب لكونه يعمل على تفريغهم من بعض التوترات التي قد تنتابهم . وأيضا لكونه يربطهم عن وعي بأهداف المؤسسة المهنية والمجتمع على السواء (٩) . بيد أنه من الضروري أن تعمل هذه المؤسسات على انبثاق القيادات من قلب قواعدها العمالية ، بحيث لا تتاح الفرصة لتأسيس القيادات المفروضة والمضللة ، حتى لا تصبح هذه القيادات عبئا على الشباب العمالي ، وعائقا أمام التعبير الحر

الموضوعى ودافعا إلى الانحراف عنه .

غير أنه قد يحدث عدم اتساق فى الآراء بين مختلف المؤسسات المسئولة عن التنشئة أو المذهبة الثقافية . حيث نجد أن المدارس ووسائل الاعلام ودور العبادة قد تعمل أحيانا على غرس مجموعة من القيم المتناقضة ، كانكار الذات فى مقابل مجموعة القيم المؤكدة على الذات ، والانضباط فى مقابل التساهل والانغماس فى الشهوات فى مقابل التفرغ للنضال ، بحيث يشير كل ذلك إلى تناقضات صارخة فى منظومة القيم التى يستوعبها الفرد . ومثال على ذلك نجد أن التليفزيون والاعلام المقروء يعملان على نشر القيم المتعلقة بالمتعة Hedonism والاستهلاك التى تدعم أن يعيش الانسان للذاته . بينما نجد أن المدرسة ودور العبادة تستمر من ناحية أخرى فى غرس مجموعة القيم الدينية المتعلقة بالعمل لصالح الغير ، والاخلاص والتفانى والتقشف والإدخار ، فى حين نجد أن النظام الاقتصادى يسعى إلى تعميق قيم النظام والانضباط وترشيد الانفاق على متع المعيشة كأسلوب فى الحياة . وفى حين نجد أن القادة السياسيون يعملون على اعتناق الفضائل القديمة نجد أن ثقافة الهيبز تعمل على الاحاطة بها (١٠) . ومن الطبيعى أن يؤدى تناقض القيم – التى تعمل بحسبها مختلف المؤسسات خلال عملية التنشئة – إلى اضعاف مضمون التنشئة ، ومن ثم عدم استيعابه بصورة كاملة ، أو رفضه والخروج عليه للبحث عن مضامين قيمية متماسكة تحكم السلوك الاجتماعى . قد يجدها الفرد من خلال الخضوع لجماعات مضادة للنظام القائم ، وقد يتغلب الفرد على هذه المعضلة عن طريق اعتناق بعض القيم التى تؤكد على المصلحة الخاصة ، بغض النظر عن طبيعة علاقتها بالمصلحة العامة ، وهو المدخل الى كثير من السلوكيات الإنتهازية .

وإذا كان مضمون التنشئة الاجتماعية يشكل البعد الثانى فى عملية التنشئة أو جانبها الدينامى ، فإننا نعنى بمضمون التنشئة بداءة مجموعة القيم والمعايير التى تعمل مؤسسات مجموعة القيم و المعايير التى تشكل مضمون التنشئة إلى ثلاثة عناصر، مجموعة القيم والمعايير مجموعة القيم المعايير التى تشكل مضمون التنشئة إلى ثلاثة عناصر ، مجموعة القيم والمعايير الوجدانية ، وهى التى تساعد الإنسان على التعبير عن نفسه عاطفياً تجاه الآخر والارتباط به بأى صورة من الصور ، هذا إلي جانب اتصالها بالجوانب العاطفية والشاعرية فى حياة

الإنسان . وتشكل القيم التفضيلية المكون الثانى لمضمون التنشئة ، ويتعلق هذا العنصر أساساً بتوجيه الفرد نحو الاختيار بين البدائل المتاحة لانجاز السلوك أو الفعل ، فبالنظر إلى معايير هذا العنصر يستطيع الإنسان المفاضلة والموازنة بين مختلف البدائل لاختيار أكثرها كفاءة لاشباع حاجاته الأساسية . ويعتبر العنصر الإدراكى هو العنصر الثالث والأخير بالنسبة لمضمون التنشئة الاجتماعية ، وتزود قيم ومعايير هذا العنصر الفرد بمجموعة من المعارف التى تتيح له اصدار حكم موضوعى دقيق فى اطار مختلف المواقف التى يتعرض لها (١١) ، وبطبيعة الحال فإن هذه العناصر المختلفة تضم القيم والمعايير التى لها فاعليتها فى توجيه السلوك على المستويات الفردية الاجتماعية . غير أن هناك بعض المحاذير التى يبنغى مراعاتها فيما يتعلق بمضمون التنشئة الاجتماعية حتى يمكن أن تؤدى فاعليتها على الوجه الأكمل .

فمحذور أن تكون التنشئة الاجتماعية متخلفة أو سلبية أو منحرفة ، ومعنى ألا تكون متخلفة أن تتعامل مع مفاهيم عصرية تؤهل الشاب أن يكون عقلانيا حتى لا يستسلم للخرافات، ويفتقد امكانية الحكم الموضوعى الدقيق . نقصد بألا تكون التنشئة سلبية أن تغرس فى قلب النشء امكانات المغامرة والمخاطرة المحسوبة . ففى المجتمعات الغربية ينشأ الطفل على ضرورة التغلب بمفرده على مشاكله ، فيتعلم أن عليه أن يحارب ويكافح ويعمل وينتصر بأسلوب عقلانى ، وأن عليه أن لا ينتظر حتى يأتى غيره ليحل له مشاكله . وذلك عكس ما تبثه بعض العناصر المتخلفة فى ثقافتنا من الميول التواكلية ،وأن الزمان قادر على حل مشاكلنا ، دون تدخل ايجابى منا . أما ما نقصده بألا تكون التنشئة منحرفة فيعنى أن تعمل مؤسسات التنشئة علي غرس معايير الصواب والخطأ بشكل واضح ومحدد . وعليها أن لا تغرس فى النشء أن الشطارة تكمن فى النجاح فى مغافلة الآخرين ، وأن نصل إلى أغراضنا باللف والدوران حولها ، وأن نخفى أهدافنا ووسائلنا عن الآخرين ، بحيث تشكل هذه الجزئيات خلفية ملائمة لتأسيس ظواهر انحرافية كالغش فى الامتحانات ، وتفشى الخداع والكذب والانتهازية وعدم القدرة على مواجهة الآخرين بالحقائق .

من الضرورى أيضا ألا يتعرض مضمون التنشئة لأية تناقضات أو عوامل معوقة . فمثلا يجب أن تتناقض الأسرة مع المدرسة من حيث المضمون الذى يتم غرسه . فالأسرة التقليدية قد

تسودها بعض التفاعلات التى تؤثر على النمو الطبيعي للطفل . مثال ذلك أنه ممنوع عليه أن يجلس ويتحدث مع والده الا وفقا لقاعدة معينة ، ومحرم عليه أن يواجه مشاكله بمفرده ، وعليه أن يسمع ما يقال وينفذه بدون اعتراض أو مناقشة ذلك قد يتناقض مع ما تتطلبه الحياة المدرسية من المشاركة الايجابية أو مبدئية التعبير الحر . إذ تؤدى التربية الأسرية هذه إلى خضوع الطفل فى الحياة المدرسية ، بحفظ ما هو كائن فى الكتب بدون مناقشة ، ومن ثم فهو استمراراً لذلك لا يستطيع مناقشة أساتذته في الجامعة . ونتيجة لذلك نجد لدينا خريجين ليسوا سوى نسخ متطابقة ، شبابا يدركون أنهم عاجزون تماما عن المشاركة الايجابية لحل مشاكل واقعه المحيط ، وعن مواجهة التناقض الذى قد يتخلق بين ما تؤسسه أجهزة التنشئة كالأسرة والمدرسة والاذاعة والتليفزيون ، وبين ما هو كائن فى الواقع المحيط . بمعنى أن مضمون التنشئة قد يحدث الشباب كثيرا عن الأمانة ، بينما هو يرى الواقع متخما بالغش فى كل مكان . تحدثه القيم عن الفضيلة بينما الفساد والرذيلة ملء حياته . مثل هذه التناقضات تخلق لدى الشباب ما يمكن أن يسمى بالهوة الكائنة بين القول والفعل . ومن شأن ذلك أن يؤثر على ارتباطاته بسياقه الاجتماعى ، فيضعفها ويصيبها بالوهن . ويتحول الشباب أثناءها إلى كائن أنانى ، رافض عنيف ، يضرب فى كل اتجاه ، بتوجيه أو بدون توجيه ، مادام الفساد منتشرا ضاربا فى السياق المحيط به .

بالإضافة إلى ذلك فإنه لا ينبغى أن تخطىء أدوات التنشئة سياقها الأيكولوجى والاجتماعى . فمرفوض أن تؤدى دورها من خلال ثقافة ومضامين مجتمعات أخرى . عليها أن تبتعد عن الانفتاح الثقافى غير الرشيد أو غير الواعى . فمثلا تخطىء وسائل الاعلام حينما لا توفر للشباب القيم الصحيحة والملائمة ، أو حينما لا تعطيهم قيما لا تتفق مع واقعهم . ليس معنى ذلك أننا ضد الانفتاح الثقافى ، ولكننا ضد نقل تجارب وقضايا المجتمعات الأخرى بلا وعى ولا ملائمة . مثال على ذلك ، أن هناك بعض المسرحيات والأفلام التى تعرض بعض الأساليب غير الملائمة لمواجهة الشباب لمشاكلهم ، فهناك اعتقاد بأن أفلام العنف الأمريكية بوجه خاص تلعب دوراً كبيراً فى اشاعة بعض مظاهر العنف فى المجتمع الأمريكى ، أو فى المجتمعات التى تعرض هذه الأفلام ومنها مصر وعالمنا العربى .

ذلك ينتقل بنا إلى ذكر مجموعة من الشروط التى يحقق توفرها تخلق تنشئة اجتماعية قادرة على أداء دورها بفاعلية خلال مرحلة التنمية . وأيضا ذات فاعلية فى ربط الشباب بمجتمعه خلال هذه المرحلة ، بعلاقات ذات طبيعة ايجابية سوية . ومن ثم تسهم فى اجتياز المجتمع لها بسهولة وبلا تمزقات أو انهيارات ، وسوف نذكر فيما يلى بعضها من هذه الشروط .

ويتعلق الشرط الأول بضرورة انطلاق مختلف عمليات التنشئة من خلفية أساسية . بمعنى أن تتأسس الأيديولوجيا التى يمكن أن تتم مختلف عمليات التنشئة فى ظلها ، أى أن يكون هناك خط تربوى يعد القاسم المشترك الذى تتجمع حوله بواتق التنشئة المختلفة ، بحيث تصبح المعايير المشتقة من هذه الأيديولوجيا ذات طبيعة ضبطية ملزمة لكل تفاعلات مختلف مؤسسات التنشئة . يلتزم بها الآباء فى الأسرة ، والمعلمون فى المدرسة والجامعة ، والمجتمع بكافة مجالاته، وذلك حتى نتمكن من تأسيس الشباب بالشكل الذى نبتغيه ، والذى يتلائم بواسطته مع المجتمع . سوف يفيد التوجيه الأيديولوجى للتنشئة فى انتفاء التناقضات التى قد تتخلق بين فعالية مختلف المؤسسات ، أو بينها جميعا وبين التجسدات الواقعية لمثلها (١٢) .

ويتصل الشرط الثانى بضرورة تميز التنشئة الاجتماعية بالشمولية والتكامل . وتتحقق الشمولية إذا تمكنت التنشئة من تغطية كافة مجالات وفئات الشريحة الشبابية . نقصد من ذلك أن لا تهتم التنشئة فى أى مجال من المجالات بطلبة المدارس أو الجامعة فقط ، وإنما يجب أن يحدث تعامل مع كافة فئات الشباب ، مع العمال و الفلاحين والحرفيين ، لأن هذه الفئات الشبابية الأخيرة هى التى تمثل الوعاء الشبابى الحقيقى . أما فيما يتعلق بضرورة تميز التنشئة بخاصية الكامل فنقصد بها ضرورة أن تتكامل مضامين مؤسسات التنشئة ، بحيث تغطى كافة المراحل العمرية فى كافة المجالات الاجتماعية الاقتصادية والثقافية والصحية التى يتعرض لها الشاب العربى . بحيث نصل بالشباب من خلال ذلك الى النمط المثالى الذى نريده – ذلك يتحقق بشكل ميسر إذا توفر المنطق الأيديولجى العام الذى تنطلق منه التنشئة الاجتماعية بناء ودينامية (١٣) .

ويتمثل الشرط الثالث فى ضرورة أن تكون التنشئة متدرجة ، بمعنى أن تسير فى خط عكسى مع نمو الطفل أو الشاب . فى إطار ذلك يمكننا أن نتمثل النص السنى الذى يؤكد (لاعب

ابنك سبعا ، وأدبه سبعا ، وصاحبه سبعاً ، ثم أترك له الحبل على غاربه) . ذلك يعنى أن يتضاءل نسبيا قدر تدخلنا فى حياته بقدر نضجه وتطوره . ويفرض ذلك أن تتخصص مؤسسات التنشئة فى أداء دورها بالنظر إلى طبيعة المرحلة التى يمر بها الشاب ، حتى لا يحدث ما يؤدى إلى التداخل والخلط ، وفى المرحلة العمرية الأخيرة يجب أن يتأسس اتجاه نعمل فى اطاره على الغاء الوصاية المفروضة من الخارج على الشباب ، ومن ثم نترك له حرية صياغة حياته وفقا لإرادته . بل أن لفظ رعاية الشباب يجب أن يختفى من اطار تعاملاتنا مع الشباب . ففى مجتمعنا قد يتعلم الشباب ويتخرج وقد يصبح أكثر أداء من الناحية المادية الأدبية من أبيه ، ومع ذلك يظل الآباء يتصرفن بمنطق الوصاية عليهم . وإذا ترك الآباء بعض الحرية لأبنائهم فإن ذلك يكون تحت ضغط الظرف ، أو مراعاة لمصالح أسرية وعائلية . يعنى ذلك ، أنه ليس هناك رضاء كافيا من جانب الشيوخ لكى يمارس الشباب حريتهم وامكاناتهم اثباتا لقدراتهم فى تأكيد هويتهم وصياغة حاضرهم وفقا للمثال المحتذى (١٤) .

ويؤكد الشرط الرابع على ضرورة التزام مؤسسات التنشئة بالمثال أو النموذج الذى تفرض الأيديولوجيا العامة ضرورة احتذاءه . إذا تحقق ذلك ، فإننا سوف نلغى امكانية تعدد النماذج الواجب احتذاؤها أو احتمالية تناقضها . ذلك أنه اذا تعددت أو تناقضت المثل الواجب إحتذاؤها ، فإن ذلك سوف يهدد بنشر حالة من الفوضى التى يسير فى اطارها الأفراد فى أى اتجاه ، بصورة عشوائية لا نظام فيها . وفى ذلك تهديد بفشل عملية التنمية ذاتها ، أو عدم قدرة المجتمع على تأسيس شباب يرتبط ايجابيا بوطنه ويلتزم بقضاياه (١٥) .

ويتعلق الشرط الخامس بضرورة التأكيد على عصرية مضمون التنشئة الأيديولوجية ، التى ينبغى أن تكون مشتقة من نسق ثقافة ذو طبيعة عصرية . أى أن تكون قادرة على تجهيز الشخصية الشابة بمضمون قيمى أو أيديولوجى يرشد حركتها فى المجال الاجتماعى . بحيث يجعلها قادرة على مواجهة ما قد تطرحه التفاعلات المعاصرة من مشكلات وقضايا . بيد أنه من الضرورى أن يتواكب ذلك مع الاتصال بالتراث ، من خلال انتقاء عناصره الأكثر قابلية للاحياء والتجديد ، والأكثر قدرة على استيعاب أكثر التفاعلات معاصرة ، بما يدعم فى النهاية الهوية أو الذاتية المحلية . بحيث يتحول تراث الماضى - من خلال هذه العملية - إلى قدرة متجددة تساعد

المجتمع والفرد على التقدم .

ثالثاً - الشباب والأسرة ، أبعاد التباين الجيلى .

يعتبر النظام الأسرى أحد نظم السياق الاجتماعى الذى لعب دورا أساسيا فى ظهور المسألة الشبابية كأحد المسائل التى يتمحور حولها قدر كبير من التفاعل القائم فى عالمنا المعاصر . ذلك لأن النظام الأسرى قد خضع لمجموعة من التغيرات التى تأسست بفاعلية عوامل عديدة مصدرها السياق الاجتماعى ذاته على المستوى العالمى أو المحلى . بحيث شكل هؤلاء الأبناء جيلا محدد المعالم له رؤيته الخاصة لطبيعة السياق الاجتماعى وتوجهاته الأساسية ولديهم بعض الحلول للمشكلات التى يعانى منها السياق الاجتماعى المحيط .

ولا نستطيع القول بأن هذه التغيرات كانت مقصورة على الأسرة فى المجتمعات المتقدمة، ذلك لأن تغير البناء الأسرى أصبح صيغة عالمية شاملة . إذ تشهد أنظمة الأسرة فى نظامنا العالمي المعاصر تحركا عاما من التكوينات العائلية الكبيرة والشاملة كالبدنة والعائلة الممتدة العائلة المركبة ، إلى التكوينات العائلية البسيطة كالأسرة النووية (*) . بحيث تعكس هذه الحركة قانوناً تطورياً عاما يحكم تغير واستقرار النظام الأسرى (١٧) . ولكننا نجد أن الأبنية الأسرية فى المجتمعات النامية ذات الطبيعة الانتقالية تخضع هى الأخرى لتغيرات بنائية وظيفية شاملة . بحيث يمكن ارجاع هذه التغيرات إلى عوامل ذات تأثير فى البناء الأسرى مصدرها السياق الاجتماعى للمجتمعات النامية أو إلى ذات العوامل التى أثرت فى بناء الأسرة ووظائفها فى المجتمعات المتقدمة .

وفى محاولة تحديد التغير الذى أصاب بناء الأسرة ووظائفها ، ثم تأثير ذلك وعلاقته بحركات الشباب ، فإننا نرى ضرورة أن يتم التحليل من خلال التعرض للأبعاد التالية :

(*) هناك بعض الدراسات التى تؤكد عودة ظهور نمط العائلات الكبيرة كالعائلة الممتدة ، كتلك التى بدأت تظهر فى بعض احياء القاهرة الشعبية وبعض العواصم العربية التى بدأت تعانى من وطأة أزمة الإسكان . إلا اننا نرفض ذلك باعتباره نتاجا لظرف استثنائى بحت ومؤقت ، ولا يعكس تجسيداً لقانون عام يحكم بناء وحركة وتفاعل الاشكال الأسرية المتباينة ، فعالمنا المعاصر يتجه إلى التجزيئ فى نظم المجتمعات وجوانبها المختلفة .

(أ) عوامل التغير فى بناء الأسرة ككل .

(ب) عوامل التغير فى دور الأم كأحد عناصر بناء الأسرة .

(جـ) عوامل التغير فى دور الأب داخل بناء الأسرة .

(د) آثار التغيرات الأسرية على أجيال الشباب .

وسوف نعرض بايجاز فيما يلى لكل من هذه الأبعاد الأساسية :

(أ) ففيما يتعلق بعوامل التغير فى بناء الأسرة ككل ، فإننا نقصد بها مجموعة العوامل التى أثرت على مكانة الأسرة داخل بناء المجتمع ، أو أثرت على أدائها الوظيفى من حيث الاتساع أو الانكماش ، بحيث أدت هذه التغيرات إلى انتاج آثار كثيرة طبعت نفسها على بناء الشريحة الشبابية والتفاعل الذى يتم فى إطارها ، وفى اطار ذلك نذكر مجموعة العوامل التالية :

- وتتمثل أول مجموعة العوامل هذه فى التطورات البنائية والاجتماعية التى وقعت فى السياق الاجتماعى لمجتمع القرن التاسع عشر ، منها تأسيس الدولة القومية ، وانتشار فاعلية الثورة الصناعية ، ثم تيارات الهجرة الهائلة داخل القارة الأوروبية وداخل النظام العالمى ككل ، حيث أسهمت هذه التطورات فى تقليص بناء الأسرة الحديثة و التقليل من أهمية دورها ، بل اننا أصبحنا نلاحظ وقوع مجموعة من التغيرات فى اطار البناء الأسرى عند كل مرحلة جديدة من مراحل التحديث . وهى التغيرات التى تؤدى إلى تخلق فجوة متزايدة بين حياة الأطفال داخل العائلة أو المدرسة التقليدية من ناحية وبين العالم الخارجى بمنظوراته الجديدة من ناحية ثانية (١٨) . وعلى الرغم من ذلك فإننا نلاحظ فى الغالب نوعا من المبالغة فى القول الذى يذهب إلى التأكيد على تضاؤل أهمية الأسرة فى المجتمعات الحديثة . حيث نجد أن هناك بعض السياقات الاجتماعية كالحى وبعض الطبقات الاجتماعية ، والمجتمعات المحلية ، والسياقات الريفية التى مازالت العائلة القرابية لها تأثيرها الكبير والفعال فى اطارها ، غير أن نطاق تأثير العلاقات العائلية أصبح محدوداً للغاية فى المجتمعات الحديثة إذا قورنت بالمجتمعات الأقل من حيث

مستوى التحديث (١٩) .

– ويعتبر ظهور تقسيم العمل الاجتماعى المختلف عن تقسيم العمل العائلى أحد المصادر الرئيسية فى بناء النظام الأسرى . حيث صاحب عملية التحديث ، وظهور المجتمعات الصناعية الحديثة ، وظهور تطور جديد تمثل فى الانبثاق المتكامل لأسلوب جديد لتقسيم العمل فى المجتمع ، وهو التطور الذى ارتبط باستناد العضوية الكاملة فى المجتمعات الحديثة إلى معيار المواطنة ، وهو معيار شامل لا يرتبط بصورة ما بالشروط المتعلقة بالجماعات القرابية أو الاقليمية . وبذلك أصبحت الأسرة فى المجتمعات الحديثة لا تشكل الوحدة الرئيسية لتقسيم العمل الاجتماعى ليس فقط فى عمليات الانتاج والتوزيع ولكن فى عملية الاستهلاك أيضا . هذا إلى جانب أن الممارسة المهنية لم تعد تنتقل من جيل إلى الجيل الذى يليه ، من خلال ميكانيزم الوراثة . بالإضافة إلى أن الأسرة أو الجماعة القرابية لم تعد تشكل الوحدة الأساسية فى أداء المناشط الدينية والسياسية . هذا إلى جانب التضاؤل الواضح لمساحة المناشط العائلية ، وذلك لأن هناك كثيرا من المؤسسات المتخصصة التى ظهرت وبدأت تؤدى ذات الوظائف الأسرية فى مجال التعليم والترفيه (٢٠) .

– ويعتبر تآكل أو انخفاض كثافة الروابط القرابية التى تربط الأسرة النووية بسياقها القرابى المحيد أحد التغيرات الهامة التى انتابت بناء الأسرة فى الطبقة المتوسطة . وإذا كان تفكك بناء العائلة الممتدة من التغيرات ذات الأداء الوظيفى الميسر بالنسبة لبناء المجتمع الذى يستند أساساً إلى التطور التكنولوجى ، لأن هذا البناء من طبيعته أن يطلب من البشر أن يكونوا متحررين نسبيا من الروابط العاطفية والاقتصادية التى تربطهم بأقاربهم ومعيشتهم . حيث يساعدهم ذلك على الحركة الحرة استجابة لمتطلبات التغير المهنى ، لاقتناص فرص الترقى المهنى والاجتماعى حيثما كان ذلك متيسرا . وفى هذا الاطار فإنه طالما انه من المتوقع أن تؤسس العائلة النووية معيشة قائمة بذاتها ، فإنها سوف تشكل ميكانيزما يمتلك درجة عالية من الكفاءة لاستيعاب قدر هائل من سلع الاستهلاك ، حيث لابد أن تمتلك فى العادة كل وحدة أسرية نووية منزلاً ، وسيارة وأثاثا ملائماً ، وذلك على خلاف السلوك الاستهلاكى للعائلة الممتدة التى قد يشترك أعضاؤها جماعياً فى إستهلاك نفس هذه السلع ، وبذلك يمكن القول بأن

الأسرة النووية التى تنتمى إلى الطبقة الوسطى قد تداخلت بصورة قوية مع المتطلبات الأساسية لقوة العمل المتحركة ، والجمهور النشط من الناحية الاستهلاكية (٢١) . حيث أصبحت الأسرة المعاصرة تعتمد على اشباع حاجاتها الأساسية على السوق الخارجية ، بعد أن كانت فى الأبنية التقليدية الماضية مكتفية ذاتياً فى اشباعها لحاجاتها الأساسية .

- ويتصل العامل الرابع والمؤثر على تغير البناء الأسرى ببناء الأسرة ذاتها . حيث نجد فى العادة ارتباكا وحيرة بين الأبوين حول طبيعة القيم الواجب اتباعها فى تربية الأبناء . وفى هذا الصدد نجد أن الآباء يواجهون درجة عالية من التوتر حينما يسمحون بقدر كبير من الحرية للأبناء ، أو حينما يشجعونهم على درجة عالية من الاستقلال . ويعتبر الاختلاف فى النطاق الذى ربى فيه كل من الآباء والأبناء أحد المصادر الأساسية للتوتر ، بالإضافة إلى ذلك نجد أن كثيراً من الآباء الذين ينتمون إلى الطبقة الوسطى لديهم التزامهم العاطفى الأخلاقى بالفضائل التقليدية التى يؤكد عليها الوعاء الأخلاقى لهذه الطبقة ، كالنظافة ، والطاعة والسيطرة على المشاعر ، وغير ذلك من الفضائل . ونتيجة لذلك نجد أن الآباء يتسقون تماما فى ممارستهم للتربية بالنظر إلى الإطار الأخلاقى الذى ينطلقون منه ويطلبونه ، ومن ثم فهم قد يعاقبوا الأبناء بسبب أى انحراف عن القواعد التى وضعوها ، غير أنهم بسبب بعض النزعات التحديثية أو التحررية قد لا يعاقبونهم على وقوع هذه الانحرافات . فى بعض الأحيان نجدهم يصرون على اتباع القواعد والعادات الصحيحة بينما نجدهم أكثر تسامحا فى أحيان أخرى فيما يتعلق بالانحراف عن ذات القواعد . ونتيجة لذلك فقد يؤدى هذا النوع من عدم الاتساق إلى ما يمكن أن يسمى بانهاك absorption شخصية الابن . وبدلا من أن يساعد الآباء أبناءهم على امتلاك بناء شخصية ذات طبيعة مرنة ، ومناضلة ، مكتفية بذاتها ومستقلة ، نجد أن بناء الشخصية الناتج لدينا يخاف من الفشل والنجاح أيضا . يعانى من القلق العميق حول مدى قبول الآخرين له . حيث نجد شخصية من الصعب عليها أن تكون مستقلة بذاتها ، تنجذب دائما إلى التوافق وتحقيق حالة الأمن أكثر من إنجذابها نحو الاستقلال والانجاز على المستوى الشخصى . وحسبما تذهب كثير من الانتقادات فإن هذا النمط من التنشئة المتأرجحة قد أسهم فى تزايد نمط الشخصية الموجهة نحو الخارج والمرتبطة بالآخر ، ومن ثم بدأ نمط الشخصية الموجهةإلى

الداخل فى التلاشى . وسواء جانب ذلك الصواب أم أصاب كبد الحقيقة فإن من الواضح الآن أن الفوضى الأبوية حول طبيعة قيم التربية ونظامها المتبع ، قد اصبحت شائعة وتلعب دورها فى التقليل من قيمة الأهداف الثقافية التى لها جذورها فى الدافع الى الانجاز (٢٢) .

ويرتبط بذلك عدم قدرة الأبوين على التنسيق بين رعاية الأبناء من ناحية متطلبات الحياة الاجتماعية من ناحية أخرى ، وفى هذا الصدد نجد التزاما لدى كثير من الآباء بتوفير فرص الاستقلال والتعبير الحر لأبنائهم . ومن ثم فهم يساعدونهم من خلال توفير الحياة الناعمة التى يسودها الثراء وحدا أدنى من انكار الذات . بالإضافة إلى ذلك فإننا نجد أنه قد أصبح على آباء العائلة النووية الصغيرة - حيث تعتبر الأم هى المتخصص الرئيسى فى رعاية الأبناء - أن ينفقوا وقتا كبيرا لرعاية الأبناء - خاصة إذا كانوا يسمحون لهم بقدر من الاباحة والحرية - وذلك لمتابعتهم . فهم من ناحية يريدون لابنائهم أن يطرقوا المجالات المختلفة من أجل التجربة ، والمحاولة والخطأ ، غير أن ذلك من شأنه أنه يتطلب متابعة دقيقة لهم ويقظة دائمة حفاظا على أمانهم الفيزيقى . هذا إلى جانب أنهم قد يستغرقوا فى مناشط أبنائهم فى محاولة مساعدتهم على الفاعلية العقلية والمشاعرية ، غير أنهم إذا رغبوا فى هذه المتابعة الدقيقة فإن عليهم أن يحدوا من نشاطهم . ومن شأن ذلك أن يكون فى حد ذاته مصدرا للتوتر بالنسبة للآباء الذين لديهم التزاما بالقيم الليبرالية ، وخاصة وهم الذين يؤكدون على الحرية والاستقلال والقدرة على الانجاز . ومن الطبيعى أن يشكل هذا الصراع بين متطلبات تربية الأبناء من ناحية ، والاحتياجات الشخصية للاباء من ناحية أخرى أحد المصادر الهامة لعدم اتساق سلوك الآباء ، وهو الأمر الذى يقلل من كفاءة الطابع المثالى للأسرة الحديثة المنتمية إلى الطبقة الوسطى(٢٣). وأيضا من قدرتها على التنشئة الاجتماعية السليمة .

- ويعتبر الاختلاف بين مناخ التربية الذى أتيح للآباء من ناحية والمناخ الذى ينشأ من خلاله الأبناء من ناحية أخرى أحد المصادر الأساسية للتوتر وذلك يعنى أن العالم الذى يصبح فى اطاره الأطفال بالغين سوف يختلف عن العالم الذى كان فيه الآباء أطفالاً من حيث مكوناته الثقافية . ويؤكد ذلك أن الآباء قد يدركوا بقدر كبير من الوضوح أنهم لم يعودوا نماذج كافية يمكن أن يحتذيها أطفالهم ، وذلك لأن هذه النماذج قد إستنفذت فعلاً . واستنادا إلى ذلك فإن

نصائح الآباء سوف لا يعتقد فيها ، وان سماع توجيهاتهم سوف يصبح نوعا من البله ، ومن ثم ستضعف سلطة الآباء بسبب عدم ثقة الأبناء فيهم . ولا تعتبر حالة الانهيار الثقافى هذه نتيجة للبناء المتغير للعائلة النووية ، بقدر ما يعتبر نتاجا للتغير والتطور التكنولوجى الذى حدث فى المجتمعات الحديثة التى تعرضت لفاعليته .

– ويشكل تساهل الآباء نحو الأبناء خلال عملية التربية أحد العوامل الناتجة عن تغير البناء الأسرى والمتصلة بصورة ما ببناء الحركات الشبابية المعاصرة . إذ يؤدى تساهل الآباء إلى عجز الأبناء عن العمل والانجاز . وفى هذا الصدد يعتبر الصراع بين التساهل من ناحية والتأكيد على ضرورة بذل الجهد والانجاز من ناحية أخرى أحد مصادر التوتر فى بناء الأسرة الحديثة . فمثلا نجد أن الآباء النمطيين فى الأسرة النووية المنتمية إلى الطبقة المتوسطة يتوقعون أن يناضل أبناؤهم لكى ينجزوا ويدركوا الحاجة إلى الاعتماد على الذات وبذل الجهد من أجل تحقيق الأهداف . غير أننا على الرغم من ذلك ، نجد أن هذه الأسرة لديها فى الغالب دخولا فائضة ، ومن ثم فهى تحاول بها توفير نوع من الحياة المريحة بالنسبة لأبنائها . واستنادا إلى ذلك نجد أن كثيراً من آباء هذه الأسر يتساهلون مع أبنائهم ، وذلك لاظهار حبهم ورعايتهم لهم ، بينما ذلك قد يكون محاولة لتهدئة الشعور بالذنب الذى يشعر به الآباء بسبب غيابهم عن المنزل عن طريق اغراق أبنائهم بالهدايا ، بينما يحاول نمط آخر من الآباء تبرير هذه التضحيات بتأكيدهم انهم يقبلون انجاز أى شىء من شأنه أن يحرر أبنائهم من المعاناة . ومن الطبيعى أن يكون هذا التساهل الأبوى (له أداء وظيفى بالنسبة لقطاع سلع الإستهلاك فى الإقتصاد) . إذ يعمل هذا التساهل على إضعاف شعور الأبناء بالحاجة إلى التنظيم الذاتى والتضحية والكدح ، بل إننا نجد أن كثيراً من الأبناء الذين يعيشون هذه الفترة العادية يشعرون بأنهم ورثه ثروة آبائهم المادية . ومن ثم نجد لديهم ميلا دائما إلى محاولة امتلاك نوع من الأمان الاقتصادى الدائم . ونتيجة لذلك لا نجد لديهم طاقة دافعية تدفعهم إلى الانجاز وبذل الجهد ، بل أن هذه المفاهيم تفقد دلالتها الأخلاقية بالنسبة لهم . ذلك يحدث عادة خاصة إذا أكد الآباء لأبنائهم – وهو الأمر الذى يحدث غالبا – أن باستطاعتهم أن يوفروا لهم الحياة السهلة والكريمة بالمستوى الذى لم تستطعه الأجيال السابقة (٢٤) .

(ب) ويشكل التغير الذى حدث فيما يتعلق بمكانة ودور الأم فى بناء الأسرة الحديثة من

أهم الآثار التى نتجت عن التغيرات الهامة التى انتابت المجتمعات المتقدمة والنامية فى ذات الوقت . حيث أدت هذه التغيرات إلى تخلق عنصرين متناقضين فى بناء دور الأم . أما العنصر الأول فيتمثل فى خروج المرأة إلى العمل ، من ثم تضاؤل مساحة طاقتها المبذولة لشئون الأسرة ورعاية أبنائها ، ومن ثم فقد اعتبرت الأمومة ذاتها مجرد أحد جوانب دور الأم بعد أن كانت دورها الأساسى والكلى . بينما يتصل العنصر الثانى فى أن الأم فى الأسرة الحديثة أصبحت العنصر الرئيسى الذى يقع على عاتقه عملية التربية والتنشئة بالنسبة للأبناء ، حيث مساحة دور الأب وطاقته الموجه إلى الخارج أوسع كثيرا . وبالنظر إلى ذلك نجد أن دور الأم فى بناء الأسرة الحديثة قد أصابته بعض التغيرات التى سوف تؤثر بدورها على شخصية الأبناء من خلال التنشئة التى تقوم بها الأم .

- من هذه التغيرات مثلا حالة الحيرة والاحساس بعدم الرضا الذى تشعر به كثير من الأمهات حينما يشرعن فى أداء أدوارهن الجديدة المحددة لهن من قبل بناء الأسرة الحديثة وأيديولوجيته التنشئة الاجتماعية والثقافية وتتمحور أسباب عدم الرضاء هذه حول حقيقة أنه من المتوقع أن تصبح المرأة طيلة الوقت - الذى تكون فيه خارج العمل إذا كانت تعمل خارج المنزل - أما وزوجة ، وهو الدور أو الموقف الذى تشعر فى إطاره المرأة أنها اصبحت معزولة عن العلاقات الاجتماعية لعالم البالغين . وأن هذه الوظائف التى تقوم بها لا معنى لها وذات طبيعة عبودية . بل ان المجتمع والآخرين يتوقعون منها ان توافق على أداء هذا الدور حتى ولو كان تعليمها قبل الزواج والأمومة يؤهلها لأداء أدوار أخرى ، وذلك بغض النظر عن طموحاتها فى الاستقلال الذاتى ، أو تحقيق الذات . وفى اطار ذلك نجد أنه من الصعب أن تحاول هذه المرأة تضييق نطاق طموحاتها واهتماماتها وتقصرها فى اطار عالم ابنها الصغير الذى له من العمر ثلاث سنوات ، والأكثر صعوبة أنها قد تشعر بالذنب لكونها غير راضية ، ومادية بصورة كاملة لابنها وزوجها من جراء ذلك (٢٥) .

وتتنوع الأساليب التى تتكيف بها المرأة مع مثل هذه المواقف ، هذا برغم أن معظم الدراسات التى أجريت فى هذا الصدد قد أكدت أن معظم أنماط التكيف التى حدثت ذات أداء وظيفى معوق من الناحية الثقافية ، هذا إلى جانب أنها مدمرة للطفل من الناحية الفسيولوجية . فعلى سبيل المثال هناك الأم التى تبالغ فى حماية طفلها (حيث يقال أن هذه المبالغة فى حماية

الطفل ليست إلا غلالة لاخفاء عدائيتها اللاشعورية نحو الطفل) . هناك الأم التى تساعد على الغواية Seductive (وهى الأم التى تلتصق بابنها بصورة متطرفة كبديل لإحباطاتها الجنسية والشخصية العامة) . وهناك الأم الماكرة الى تعمل لا شعوريا على تشويه سمعة زوجها أمام أبنائه كتعبير عن حقدها وحسدها لامتيازه واهماله لها . والأم التى تحاول أن تعيش متحملة لكل الأعباء عن أبنائها (تحت أمل أنهم سوف يحققون الأهداف التى أعاقتها الظروف عن تحقيقها) ، والأم العاملة (التى تعمل – حسب نصائح بعض خبراء تربية الأطفال – على تعميق مخاوف الطفل من العزلة والهجر) . وبطبيعة الحال فإننا ننظر إلى كل هذه السلوكيات التعويضية للأم باعتبارها مدمرة لقدرة الطفل على تجاوز تبعيته للأم ، التى تعمل بدورها على توسيع نطاق التبعية أو اجباره على التوحد معها (بدلا من التوحد مع الأب) ، ومن ثم تضعف قدرة الطفل الذكر على الموافقة على التحديدات الثقافية المتفق عليها فيما يتعلق بهوية الذكر . وقد تعمل كل هذه الأنماط السلوكية على اضعاف حافزية الانجاز لدى الطفل ، بل انها قد تعمل على تدمير قدرته على الاعتماد على الذات (٢٦) .

وبرغم تشخيص كثير من المحللين النفسيين لسلوك الأم على هذا النحو بإعتباره سلوكا عصابيا Neurotic ، فإننا نجد أن المنظور السوسيولوجى يؤكد على حقيقة أن مثل هذا السلوك محتم اجتماعيا ، إلى جانب أنه متضمن بنائيا فى دور الأم كما هو الآن ، وبخاصة إذا أخذنا فى الاعتبار أسلوب التنشئة الاجتماعية للامهات الصغيرات . وبتعبير آخر فإن عدم الرضاء الذى يسود بين أمهات الطبقة الوسطى يعتبر من ناحية نتيجة حتمية لحقيقة انهم مجبرون على أداء أدوار لا تتلائم وطموحاتهن وتصوراتهن عن ذاتهن ، وهى الطموحات والتصورات التى تعلمن أنها من حقهن ، ومن ناحية أخرى فإنه يمكن اعتبار هذا التناقض فى أدوار المرأة نتيجة للازمة التى تعانيها الثقافة العامة السائدة فى المجتمع (٢٧) .

(جـ) وإذا كانت الأم المنتمية إلى الطبقة الوسطى لها سلوكياتها ذات التأثير على الشباب الذى ينتمى إلى هذه الطبقة ، فإننا نجد أن دور الأب أيضا فى هذا النمط من الأسرة تكتنفه بعض الصعوبات التى لها تأثيرها على سلوكيات الأبناء من الشباب . وذلك لأن الدور الأبوى له هو الآخر تناقضاته الداخلية . ويحدث ذلك بالنظر إلى العقلانية والقدرة على الإنجاز التى تعتبر من الخصائص الأساسية لنماذج البالغين المنتمين إلى هذه الطبقة والتى لها تأثيرها ، ذلك أن

الأب المنتمى إلى هذه الطبقة عادة ما نجده يسعى إلى النجاح أو هو ناجح فعلاً . ونتيجة لذلك فإنه من المعتاد أن يكون لديه قدر من المسئوليات والالتزامات خارج المنزل ، ومن ثم نجد انه من الصعب أن يكون الأب الذى يحتل مكانة مرموقة فى الخارج متيسرا حضوره بالنسبة لأبنائه ، أولا بسبب الحاح الضرورات والمسئوليات الخارجية ، وثانيا لأن هؤلاء الآباء يشعرون عادة أن حياة الأسرة ذات طبيعة متدنية إذا قورنت بالحياة خارج المنزل ، حيث السلطة والمسئولية التى لها درجة عالية من الإثارة .

وعلى نقيض ذلك نجد شريحة أخرى من آباء هذه الطبقة أو أباء الطبقة الدنيا يعانون عادة من مشاعر الأسى وعدم الرضا فيما يتعلق بعملهم ، إما لأنهم يحتلوا مراكز وظيفية لا تحقق طموحاتهم ، أو لأن عملهم لا يحقق ذواتهم ، أو لأن هذا العمل موضع شك وإدانة أخلاقية . ذلك يعنى أن عملهم يعتبر مصدراً دائماً للمعاناة ، وهذه المعاناة تنتقل عادة إلى أبنائهم بصورة تلقائية . هذا إلى جانب أن هناك شريحة من الآباء الذين يعتبرون أنفسهم فاشلين ، وأنهم من الدرجة الثانية من حيث تقديرهم الوظيفى ، فى هذا الإطار تصبح العائلة بالنسبة لهم مجالا لممارسة العدوانية والسلطة ، وتأكيد الأهمية الذاتية ، وهى السلوكيات التى لا يتاح لهم التعبير عنها فى أى مكان آخر .

وتعتبر هذه الحيرة الأبوية – مثل التناقضات الكامنة فى دور الأم – مشتقة أساساً من التناقضات الأساسية على مستوى الثقافة العامة . حيث تتمحور هذه التناقضات حول بعض المتطلبات الثقافية المتناقضة أيضا ، إذ يطلب مثلا من الرجال أن يكونوا موظفين ناجحين ، فى نفس الوقت آباء جيدين . وفى هذا الاطار ينقسم عالم الإنسان إلى عالمين ، عالم يتطلب الدفء والعواطف الشخصية ، بينما يستلزم الآخر القدرة على الانجاز ، خاصة أن القيمة الثقافية للبالغ الذكر من الطبقة الوسطى (وبالمثل قدرته على الافتخار الذاتى ، تعتمد إلى حد كبير على نجاحه المهنى ، وهو النجاح الذى لا حدود له من ناحية ، ولا يستطيعه كثير من الرجال من ناحية أخرى) . فإذا وافق الإنسان البالغ على هذا المعيار ، فإنه فى حالة عدم الكفاءة سوف يوصل مشاعره واحباطاته هذه إلى أبنائه . أما إذا رفض هذا المعيار الثقافى كأساس للنجاح ، فإنه سوف ينقل قدراً من الشك فى الإطار الثقافى العام لأبنائه كذلك (٢٨) . ونتيجة لذلك فإننا نجد

أن الطفل المنتمى لهذه الأنماط من الأسرة يعاني عادة من قدر كبير من الفوضى ، حيث نجد أنه كلما استوعب الأب هذ ه التناقضات كلما فقد تأثيره كنموذج ينبغى أن يحتذى . ولما كانت العائلة النووية – خاصة الحضرية – صغيرة ومنعزلة ، فإننا نجد أنه لا يكون أمام الابن الذكر سوى نماذج قليلة تلعب دورها كنماذج لها تأثيرها الفعال بالنسبة له .

(جـ) وتتعلق القضية الرابعة بنتائج هذه التغيرات أو التوترات على الشباب . وبإيجاز نستطيع القول بأنه من المحتمل أن يؤدى هذا التأرجح الأسرى إلى تأسيس قدر واضح من الفوضى المتعلقة بالأهداف والقيم الطموحات الخاصة بالشباب الذى يتعرض لهذه التأثيرات . وبتحديد أكثر ، فإننا نستطيع القول بأنه من المحتمل أن تعمل العائلة الحديثة على غرس مجموعة من الاستعدادات والميول الشخصية فى أبنائها . وهى الخصائص والامكانيات التى تجعل من المحتمل أن يصبح هؤلاء الشباب فى المستقبل قلقين وشاكين ومغتربين عن بعض الجوانب الأساسية للثقافة السائدة . وبالتالى لديهم استعداد للمشاركة فى أية جهود ترمى إلى تغيير الأوضاع الثقافية والاجتماعية المحيطة .

وإلى جانب أن الأسرة قد تصبح اطاراً يتولى تنشئة الشباب القلق والمغترب، فإن الأسرة ذاتها قد تصبح فى حد ذاتها اطاراً مشكلا لأبنائها من الشباب . وذلك أما بسبب مشكلات عدم التكيف بين العناصر الأساسية المكونة للأسرة ، أو بسبب عجزها عن اشباع الحاجات الأساسية لأبنائها من الشباب . وربما عجزها عن إدراك هذه الحاجات أصلاً . يؤكد هذا الوضع المشكلة احدى الدراسات التى أجريت عن الشباب العربى حيث تذهب نتائجها إلى معاناة الشباب من مشكلات أسرية . فقد أكدت عينة ممثلة من الشباب العربى (الذين أجريت عليه الدراسة) بنسبة ٤١٪ بأنهم يعانون من مشكلات أسرية ، الأمر الذى يعنى أنه فى المرحلة الانتقالية التى يعيشها مجتمعنا العربى ، تصبح الأسرة إحدى المجالات التى يواجه الشباب على ساحتها كثيراً من المشكلات (٢٩) .

تشير الدراسة السابقة إذاً إلى معاناة الشباب العربى من وضع مشكل فيما يتعلق بالسياق الأسرى ، وهوالسياق الذى يعوق على هذا النحو اشباع الحاجات الأساسية للشباب

فى مجال الأسرة . هذا إلى جانب إظهار عجز الأسرة عن تأسيس البناء السيكولوجى والاجتماعى للشخصية الشابة .

وبالإضافة إلى ذلك فإننا نجد أن شباب هذه الأنماط الأسرية يعانى عادة من القلق وعدم الوضوح فيما يتعلق بالتحديدات الثقافية الشائعة للنجاح . وقد تنتج هذه المشاعر عن نماذج الحيرة الأبوية التى عرضنا لها ، أو نتيجة للبعد السيكولوجى بين عمل الأب ودوره من ناحية وبين أدواره بالنسبة لأبنائه من ناحية أخرى ، أو نتيجة للفوضى القيمية التى يعانى منها الآباء والتى أشرنا لها ، أو بسبب نمط السيطرة الذى تمارسه الأم . وحتى بالنسبة للشباب الذين لديهم دوافع الانجاز ، والذى قد يجسدوا هذه الدوافع فى الممارسة الواقعية ، فإننا قد نجد لديهم بعض الشكوك فيما يتعلق بالنجاح المادى والنضال من أجل المكانة العالية أو البحث عن الوظيفة المرموقة . وفى اطار هذا التناقض القائم بين الاستعداد للانجاز والقدرة عليه وبين الشك فى النجاح المادى ، تظهر مساحة عريضة من عدم الوضوح والتحدد فيما يتعلق بالعمل الذى ينبغى القيام به ، والذى يسميه أريك أريكسون (غموض أو فوضى الدور) . هذا إلى جانب نمو حالة من الشوق الغامض من أجل الشهرة والحصول على الاعتراف الاجتماعى ، إلى جانب البحث الذى لا يتوقف عن مهن أو أساليب بديلة للحياة (٣٠) .

– إلى جانب ذلك تنمو لدى الشباب مشاعر القلق الناتج عن عدم القدرة على ضبط النفس . وتنتج هذه الظاهرة عن بعض ملامح الأسرة ذات الأبوين المتساهلين أو المتسامحين . وتتصل أيضا بمشاعر عدم الرضاء المتعلقة بالتحديدات الثقافية والاجتماعية الشائعة والخاصة بالانجاز والسلوك المعنى . وقد تتجلى هذه المشاعر لدى الشباب فى مظاهر عدم الرضاء بالزى المدرسى ، أو عدم الموافقة على التعليم الذى يتطلب الاستظهار ، أو الميل إلى الشعور بالقلق أو الانزعاج حينما يكون التركيز مطلوباً ، هذا إلى جانب تجنب الموضوعات المدرسية التى تتطلب النظام والانتباه للتفاصيل ، والمقاومة العامة للمهام التى يبدو أنه لا عائد شخصى وراءها ، أو أنها لا تتصل بالأهداف التى تسعى الذات إلى تحقيقها . وتصاحب هذه المشاعر عادة رغبة عميقة فى الاستمتاع الحالى والمباشر والمتحرر وكذلك الخبرات المباشرة التى تؤدى معايشتها عادة إلى تأسيس شعور عميق بالذنب .

- ظهور مشاعر القلق والخوف لدى بعض شرائح الشباب من السلطة ذات الطبيعة القهرية أو التعسفية . وتنتج هذه المشاعر عادة بسبب التوقعات التى تطورت من خلال الأسرة تجاه بناءات السلطة التى تتميز بالنزعة إلى التسلطية ، وهى التوقعات الناتجة عن الدعم الأبوى للمشاركة والتأكيد عليها . إضافة التأكيد عن الاستقلال والاعتماد على الذات ، وأيضا لرفض الآباء استخدام القهر أو العقاب الفيزيقى . ويمكن لنا أن نتوقع أن يكون الابناء الذين تتم تنشئتهم حسب هذا الأسلوب ميالين إلى توقع أن تكون السلطة خارج الأسرة سريعة الاستجابة ، ديمقراطية ، متسامحة ولا تؤمن بالعقاب . ونتيجة لهذه الاستعدادات والتوقعات المتعلقة بالسلطة نجد لدى شباب هذه الأسر ميلا غير عادياً للثقة فى المدرسين والبالغين الآخرين . ومن ثم نجد أنهم قد يصابوا بالانزعاج والغضب ، وقد يتمردوا بصورة متطرفة وصاخبة ، حينما لا يشبع أى من ممثلى السلطة التوقعات المتعلقة بالديمقراطية أو النزوع إلى المساواة . هذا إلى جانب توقعنا أن يكون لدى هؤلاء الأبناء قدرة على مقاومة السلطة والعمل على تغييرها بصورة أكثر فاعلية حينما تبدو تعسفية . بل انهم قد يصبحوا بصورة عامة أكثر شكا فى ادعاءاتها وأكثر ميلا لاختبار حدود سماحتها بصورة منتظمة (٣١) .

- يعانى هؤلاء الشباب أيضا - نتيجة لأنماط التربية الأسرية هذه - من القلق والانزعاج فيما يتعلق بالتحديدات الثقافية الشائعة لمفهوم الجنس ودوره . إذ يميل أبناء الآباء غير المستقرين عادة إلى التوحد مع أمهاتهم - ذلك فى مقابل أن الآباء أنفسهم يوافقون عادة على تصرفاتهم ولا يعاقبون عليها - ومن ثم نجد أنهم يحددون الذكورة بأساليب غير تقليدية تماما . هذا إلى جانب أنه من المحتمل أن يكونوا أقل ميلا إلى التسلط ، أو أقل عدوانية وخشونة من الناحية الفيزيقية ، وأكثر تعبيرا من الناحية العاطفية . وهناك توقع أن يكون الاناث اللانى تمت تنشئتهن فى هذا الاطار أقل خضوعاً وأكثر تأكيداً لنواتهن ، وأكثر استقلالا . فإذا استمر الآباء فى توقع انجاز الدور الشائع للجنس منهم ، وكلما كان هذا الانجاز متوقعا من قبل الرقابة فى المدرسة ، فإن لنا أن نتوقع درجة عالية من فوضى المشاعر والقلق الذى ينتج عن ذلك (٣٢) .

وفى هذا الإطار فإن بامكاننا الاستطراد فى سرد الآثار والتوقعات والمشاعر الناتجة

عن أنماط معينة من البناءات الأسرية وممارساتها المحددة لتربية الأطفال ، حسبما أشرنا إلى ذلك . بيد أنه ينبغى أن يظل واضحاً التأكيد الذى يذهب إلى أن تغيرات معينة وأساسية تقع فى البناء الاجتماعى والاقتصادى يكون لها تأثيرها المباشر على بناء العائلة ، وبخاصة العائلة التى تنتمى إلى الطبقة الوسطى ، ومن شأن هذه التأثيرات أن يكون لها وطأتها على قيم وممارسات الآباء ، بحيث ينتج عن ذلك نتائج متناقضة للغاية . فمن ناحية قد تبدو العائلة الحديثة باعتبارها ملائمة أساساً كوسيلة لتنشئة نماذج صحيحة من البشر القادرين على الحياة فى المجتمع التكنولوجى ، ومن ناحية أخرى فإن هناك مجموعة من الميول الكائنة فى السياق الموقفى لهذه العائلة ، وهى الميول التى تعمل على توليد قدر هائل من الشعور بالإحباط وعدم الرضاء نحو النظم والأدوار والقيم الثابتة . وعلى هذا النحو نجد أن الأسرة الصغيرة المنتمية إلى الطبقة المتوسطة الحضرية هى التى تعكس عادة أزمة الثقافة السائدة . وفى نفس الوقت فهى التى تسهم فى تأسيس هذه الأزمة أو تعقيدها ، عن طريق تأسيس مجموعة من الطموحات والتوقعات والدوافع التى لا تتوافق مع المعايير القائمة ، أو الأنماط الثقافية التى تصاغ نظاميا فى الجيل التالى . فهى تؤسس الاطارات العقلية والسيكولوجية لهويات جديدة فى مجتمع لا يقدم نماذج أو أدوار أو أساليب حياة يمكن أن تتبلور حولها هذه الهويات الجديدة (٣٣) .

وبالإضافة إلى ما تعانيه الأسرة فى المجتمعات النامية من ذات المخاطر التى تعانيها الأسرة فى المجتمعات المتقدمة ، وهى المخاطر التى لها تأثيرها على الشريحة الشبابية ، فإننا نجد أنها إلى جانب ذلك تعانى من عدة مشكلات أساسية . من هذه المشكلات مشكلة عدم الاتساق البنائى ، فالأسرة الريفية أو البدوية التى تتخذ عادة نموذج العائلة الممتدة ، نجدها تعانى من مشكلة الآباء التقليديين والأبناء المتعلمين . حيث يتواجد هذين العنصرين المتناقضين داخل بناء العائلة خاصة بعد موجات الاندفاع إلى تعليم الأبناء فى كثير من المجتمعات النامية ومنها مجتمعات العالم العربى على سبيل المثال . وإذا كان الوضع التقليدى يجعل من الآباء نموذجاً يحتذيه الأبناء فإن الوضع الجديد يدرك فى اطاره الأبناء أن هذه النماذج التقليدية أصبحت مهجورة وغير صالحة للاقتداء ، وهى القناعة التى يرفضها الآباء . ومن ثم فنحن لا

نستطيع القول بأن هذه الأسرة تعانى الصراع الجيلى ، لأن الصراع سوف ينتهى بفرض أحد الأطراف لرؤيته على الآخر ، بل أننا فى مثل هذا الوضع نواجه بوضع من التناقض البنائى بين عناصر متناقضة حيث احتمالات التكيف منعدمة بينها .

وتتمثل المشكلة البنائية الثانية فى عجز الأسرة داخل المجتمعات النامية عن أن تشمل اطارا يستطيع احتواء أبنائها لعجزها عن اشباع الحاجات الأساسية للأفراد . فلم تعد الأسرة الآن فى معظم عالمنا العربى هى القادرة على اشباع حاجة الأبناء إلى المسكن ، والزواج والمستوى المعيشى الملائم . ومن ثم فإذا كان الشباب فى معظم المجتمعات النامية يعانى من احساس عدم الانتماء ، فإن المرجع الرئيسى لهذا الاحساس يتمثل فى عدم اشباع حاجاته الأساسية ، وكلما كان السياق المباشر أكثر إقترابا بالشباب ، وكلما كان اكثر عجزا عن اشباع حاجاتهم الأساسية ، كلما كان احساس عدم الانتماء إليه أكثر عمقاً ، وهى قضايا تستحق كل تأمل وتفكير .

رابعا – النظام التعليمى كاطار لبعث الحركة الشبابية :

لا شك أن النظام التعليمى قد لعب دورا محوريا فى بناء الحركة الشبابية المعاصرة التى هزت استقرار عالمنا المعاصر ، وترجع أهمية النظام التعليمى بالنظر إلى كونه النظام الذى أصبح يترك طابعه على الشباب – خاصة فى المجتمعات المتقدمة – لأنه هو الذى يتولى تأهيلهم للحياة العامة مهنيا واجتماعيا وثقافياً . ومن ثم فمن المنطقى حتى تنجح عملية التأهيل هذه ان تسود هذا النظام درجة عالية من الحرية ، وهى الحرية التى تتيح امكانية التفاعل والتعبير الحر خاصة فيما يتعلق بنظام التعليم الجامعى . بالإضافة إلى ذلك فإن هذا النظام هوالذى يتولى تأسيس الوعى الشبابى فى مختلف جوانبه ، كالوعى بوجود الشريحة الشبابية فى حد ذاتها كشريحة تختلف عن الشرائح الأخرى فى المجتمع . ومن الطبيعى أن تكون لهذه الشريحة سلبياتها كما أن لها ايجابياتها أيضا . ويعنى امتلاك الوعى ادراك طبيعة الواقع المحيط ، ومن ثم التدخل أحيانا لاعادة توجيه مساره فى اتجاهات محددة . وقد يقال أن النظام التعليمى تقتصر فاعليته على قلة هى التى اتيح لها حظ الحصول على فرصته ، بيد أن الرد على ذلك

يؤكد أنه إذا كان النظام التعليمى لا يتولى مباشرة صياغة الشريحة الشبابية ، فإنه على الأقل يكون قادرا على توفير القيادات الشبابية الواعية القادرة على قيادة شريحة الشباب . هذا إلى جانب اننا نجد أن النظام التعليمى يعتبر فى المجتمعات الحديثة المدخل الرئيسى للتدريب على المشاركة الاجتماعية والسياسية والثقافية . وأيضا للتأهيل من أجل الحصول على فرص العمل المشاركة الاقتصادية فى بناء النظام القائم ، وبالتالى المشاركة الاجتماعية المترتبة على ذلك . وهو الأمر الذى يؤكد على المكانة المحورية لهذا النظام داخل بناء المجتمع .

ويكشف البحث فى تاريخ النظام التعليمى وعلاقته بالبناء الاجتماعى أن عملية التعليم فى المجتمعات القديمة كانت تنقسم عادة إلى مجموعة من العمليات الفرعية المنفصلة وهو الأمر الذى يستحق أن نشير إليه فى هذا الاطار . فقد كانت هناك النظم التعليمية المركزية والأساسية التى اتجهت فاعليتها بالأساس نحو تدريب أو تعليم الصفوة وابناء الطبقة العليا ، وأيضا فى المساعدة على تطوير التراث الثقافى للمجتمع بتجلياته المتنوعة . وقد اتجهت النظم التعليمية المحلية التى كانت واهية الارتباط بالنظم المركزية أساساً نحو الحفاظ على استيعاب مختلف الشرائح الاجتماعية للرموز الأساسية للمجتمع وتأكيد تمسكهم بها ، وبرغم ذلك فإن هذا التماثل لا يسمح للنظم التعليمية المحلية بالمشاركة بدرجة أكبر فى المناشط الثقافية والسياسية الخاصة بالمجتمع ككل . وبين النمطين التعليميين توجد عديد من النظم التعليمية التى تساعد ، إما باعتبارها قنوات للحراك فى المجالات السياسية للمجتمع أو لكونها تقوم بنوع من التأهل المهنى المحدود (٣٤) .

وعلى أى حال فقد عملت النظم التعليمية فى هذه المجتمعات على الحفاظ على استمرار ما هو قائم بدون أى تغيير . وفى هذا الاطار لا يلعب النظام التعليمى دوره هنا باعتباره قناة للحراك الاجتماعى والمهنى الشامل ، أو باعتباره وسيلة لتزويد الشرائح المختلفة بالقدرة على المشاركة الفعالة والشاملة فى النظام السياسى والثقافى . ويتحدد نمط التعليم الذى يمكن توفيره بالنسبة للطبقات المختلفة إلى حد كبير – وان لم يكن بصورة نهائية – بواسطة مكانتها

الاجتماعية الاقتصادية . ومع ذلك فقد بدأ هذا الموقف يتغير بوقوع التحديث ، وبخاصة فى أعقاب الثورة الفرنسية من ناحية والثورة الصناعية من ناحية أخرى ، حيث بدأ التعليم يتناول المشكلات المتعلقة بالمجتمعات القومية الجديدة ، ورموزها المشتركة . هذا إلى جانب أن التعليم قد أصبح أكثر انتشارا بالنسبة لمختلف الشرائح . وفى نفس الوقت ، فقد بدأ التعليم يؤدى دوره بصورة متزايدة كقناة للانتقاء المهنى . وفضلا عن ذلك يميل نسق التعليم إلى أن يصبح أكثر مركزية وتكاملا من الناحية البنائية ، ومن ثم يؤكد على تغلغله فى مختلف شرائح المجتمع (٣٥) .

ذلك يعنى أن النظام التعليمى فى المجتمع الحديث أصبح يتميز بعدة خصائص أساسية أولها انتشاره ، حتى انه يشمل كل أفراد المجتمع ممن هم فى سن التعليم ، بحيث اقترب من المستوى الذى أصبح فيه حقا من حقوق المواطنة . وثانيا أنه بدأ يلعب دورا عمليا على مستوى الحياة الفردية منذ اعتباره وسيلة للحراك الاجتماعى من ناحية ، وأساسا للتأهيل المهنى لتوفير احتياجات المجتمع من ناحية أخرى . ذلك يدفع إلى القول بأن النظام التعليمى أصبح يمثل مكانة محورية فى بناء المجتمعات المعاصرة لطبيعة الدور الذى بدأ يؤديه . فإذا حاولنا تحديد الوظائف التى يؤديها النظام التعليمى بالنسبة للحركات الشبابية والطلابية ، فإننا سوف نجد أنه يقوم بالوظائف الأساسية التالية :

(أ) فمن ناحية نجد أن النظام التعليمى قد ساعد على خلق المجتمع الشبابى من خلال تركيزهم وعزلهم عن الفئات الاجتماعية الأخرى ، وفى هذا الصدد نستطيع القول بأن التوسع السريع فى التسهيلات التعليمية تشكل المحدد الأساسى الذى ساعد على تركيز الشباب وعزلهم فى ظل نظام محدد عن بقية أعضاء المجتمع . إذ يعتبر وجود النظم التعليمية المتقدمة هو السبب الرئيسى لوجود الشباب كمرحلة من مراحل الحياة ، وأيضا كشريحة عمرية لها ملامح اجتماعية محددة . وإذا كان التاريخ قد شهد - حسبما أشرنا - أن النظام التعليمى كان وقفا على عدد محدود من شباب الصفوة ، فإنه خلال العقود القليلة السابقة أصبحت المدرسة متاحة

لجماهير واسعة من الشباب . بل اننا نجد أن عملية ادخال الشباب فيما بعد مرحلة المراهقة داخل النظام التعليمى قد تزايدت فى الحقبة الأخيرة ، إذ تزايدت المدارس والكليات الجامعية حتى اصبحت تؤدى خدماتها فى كل نطاق (*) (٣٦) .

ذلك يعنى أن ظهور التعليم العالى وتوفره بشكل جماهيرى يعتبر من أهم التغيرات داخل نظامنا العالمى المعاصر . وبغض النظر عن أى شىء آخر ، فقد ساعد هذا المستوى التعليمى على خلق المجتمع الشبابى عن طريق تجميع واسع المدى لكل من هم بين سنى ١٧ - ٢١ سنة ، وعزلهم عن الجامعات الأخرى ، بل والابقاء عليهم بعيدا عن المشاركة فى سوق العمل . بالإضافة إلى ذلك فقد أدى النظام التعليمى إلى تخليق مجموعة من الآثار الأساسية التى يمكن حصرها ، وذلك بالنظر إلى مجموعة الوظائف الاجتماعية التى يؤديها فى بناء المجتمعات المعاصرة ، وهى الوظائف التى نتعرض فيما يلى لبعض جوانبها .

- فقد تطلب نمو البيرقراطية العامة والمؤسسية توفر اعداد متزايدة من موظفى الإدارة من المستوى العالى والمتوسط ، بالإضافة إلى عدد هائل من الأشخاص ذوى المهارات الفنية والمهنية المتقدمة ، لأغراض البحث والتطوير والتخطيط والتآزر بين مختلف القطاعات والخدمات الاجتماعية وما إلى ذلك .

- أدى الالتزام بالتنمية التكنولجية المستمرة إلى الحاجة إلى أعداد هائلة من المهندسين والعلماء والفنيين الآخرين لكى ينجزوا عمليات البحث والتطوير الضرورى لدفع التغير التكنولوجى ودعمه . وفى الفترة التالية للحرب ، تركز هذا التغير بصورة متزايدة فى القطاع العسكرى ،

(*) مما يذكر انه قد حدثت تطورات هامة فى التعليم الجامعى فى مصر والعالم العربى وهى التطورات التى كان من نتيجتها انشاء عدد كبير من الكليات والجامعات حتى أصبح لكل محافظة - كما فى مصر مثلا - جامعتها تقريبا . غير أن ما يعيب هذا الانتشار ان هذه الجامعات لم تختلف حسب اختلاف بيئاتها الايكولوجية والاجتماعية ، وإنما بقيت عند كونها نسخاً مشوهة من النموذج الأم . هذا إلى جانب النقص الفادح فى هيئات تدريسها ، مما يجعلها كيانات هزيلة تضر بالتعليم الجامعى اكثر مما تساعد على نشره وتطويره .

غير انه امتد بالطبع إلى مجالات أخرى بنفس القدر . وعلى سبيل المثال نجد أنه قد لوحظ فى السنوات الأخيرة نمو سريع فى كل الخدمات المرتبطة بالرعاية الطبية والصحية ، وارتفاعا ملازما له فى الطلب على الأشخاص الفنيين المهنيين والمتخصصين فى أداء الخدمات ، وهو الجهد الذى ينبغى على النظام التعليمى أداؤه لتوفير هؤلاء المتخصصين بأعدادهم المطلوبة .

أدى نمو المؤسسة التعليمية ذاتها إلى الحاجة إلى أشخاص جدد على كل المستويات . وفى الحقيقة أصبحت صناعة التعليم واحدة بين أكبر القطاعات الاقتصادية اتساعاً ، وذلك بسبب التغير التكنولوجى – وأيضا لاعتبار المستوى التعليمى الذى يستطيع الفرد تحصيله هو المعيار الوحيد للتقدم على المستوى الشخصى . ومن ثم اصبحت الحاجة الأساسية إلى الأفراد المؤهلين أحد الدوافع الرئيسية للتوسع فى هذه الصناعة . وعلى هذا النحو تطورت المدارس من حيث الحجم والكيف ، لكى تدرب بشرا أكثر قدرة على شغل الوظائف التى خلقها النظام التعليمى المتنامى .

– بالإضافة إلى ذلك فقد أدى تزايد مساحة وقت الفراغ ، وتزايد مستويات الدخول غير المرتبطة به إلى خلق أنواع جديدة من الترفيه فى مجال الخدمات والتسلية ، ومن ثم فإن العمال الذين ينجزون هذه الخدمات يحتاجون إلى مستوى عال من التعليم والتأهيل لأدائها .

انتقلت مهمة التدريب لأداء الأعمال والوظائف بصورة ملحوظة من الصناعة ذاتها إلى النظام التعليمى . حيث نجد أن كافة أشكال التدريب المهنى التى كانت من مهام المؤسسات المختلفة ، قد أصبحت تؤديها المدارس العليا والكليات التى لها ميزانيات مرصودة لهذا الغرض .

(ب) أنه إلى جانب الأداء الوظيفى الذى يؤديه النظام التعليمى على مستوى بناء المجتمع ككل ، فإن له آداؤه الوظيفى بالنسبة للنظام الاقتصادى فى المجتمع . إذ يتمثل القصد من التوسع فى الاستثمار فى التعليم العالى ونشره ليحتوى بداخله على معظم البشر من الشباب

فى توفير الاحتياجات الأساسية للنظام الاقتصادى الذى تنامى كثيرا خلال العقود الخمسة الأخيرة . حيث أصبحت الحاجة ماسة إلى تأهيل وتدريب قوة العمل بالمستوى الذى يؤهلها للاستجابة لاحتياجات التكنولوجيا المتقدمة والتنظيمات البيروقراطية المتوسعة . ولم تعد مهمة النظام التعليمى تأهيل الطبقة الحاكمة فى المستقبل ولكنه أصبح الآن يركز على توفير جماهير البشر القادرين على أداء العمل المتطور الخاص بالتطور التكنولوجى والإدارة الاجتماعية .

ومن وجهة نظر صانعى السياسة الاجتماعية الذين يتولون تخطيط نظام التعليم العالى ودعمه ، فإن الهدف ليس ببساطة تدريب مجموعة من المتعلمين تعليما عالياً ، ولكن تأسيس ميكانيزم للانتقاء الفعال بالنسبة للمستويات المهنية العليا . وعلى هذا النحو ، فإنه كان على النظام التعليمى أن يصبح هو السبيل الأساسى من أجل الحراك إلى أعلى ، وهو الطريق الذى ييسر لملايين البشر الحصول على دخول مريحة ومكانة عالية نسبيا حتى ولو كانت عائلاتهم لا تمتلك ثروات حقيقية .

ومن الواضح أن التعليم أصبح هو الطريق المتاح بالنسبة لمعظم الشباب الذين ترجع أصولهم للطبقة العاملة ، والذين يعيشون فى مستوى منخفض من الدخل ، وقد كان من الممكن أن يصبحوا خارج نظام التعليم الجامعى الحديث . ومما لا شك فيه أنه يمكن القضاء على التفاوتات الاجتماعية من خلال النظام الدقيق للانتقاء والاختيار ، وهو النظام الذى يستند إلى أساس مكافأة الفرد على أساس من مؤهلاته الشخصية . وعلى هذا النحو فإننا نجد أن من الوظائف الرئيسية للنظام التعليمى – خاصة فى المجتمعات الرأسمالية – أنه يعمل على خلق وهم أن المجتمع يعمل على زيادة المساواة فى الفرص بالنسبة للشباب بغض النظر عن أصولهم الاجتماعية (٣٧) .

(جـ) أنه بغض النظر عن الوظائف الظاهرة التى يؤديها النظام التعليمى ، فإن هناك بعض الوظائف الكامنة غير المقصودة ، وهى التى تتمثل فى تطوير الوعى النقدى لدى أعضاء المجتمع الشبابى . وهى الوظيفة التى ساعدت على خلق حالة من عدم الاستقرار الاجتماعى .

ويتضح ذلك من انه برغم ادعاء اصحاب النزعة الإنسانية أن التعليم الليبرالى يتجه نحو الإنهيار ، فإننا نجد أن نسبة كبيرة من الطلبة الشباب لا يمكن تنشئتهم بدون التعرض لقدر كاف من التراث الثقافى - وبخاصة للأفكار والعواطف التى تحتل مكانة محورية بالنسبة للحضارة المعاصرة - وأيضا لمجموعة الأفكار والوظائف التى تطرح البدائل الاجتماعية والثقافية لما هو قائم ، أو انها تعمل على تزويدهم بالأدوات اللازمة لانجاز التحليل النقدى للنظام الاجتماعى . وفى الحقيقة فإنه من الصعب أن تؤدى الجامعات وظائفها الظاهرة المتعلقة بتدريب المديرين والعلماء والمثقفين بدون تدريبهم على النقد العقلانى للأوضاع الراهنة . وليس من المدهش أن بعض الشباب يعتقدون بجدية فى هذه الأفكار ، ويستخدمونها فى فهم وتفسير تفاعلات العالم المحيط بهم . وعلى سبيل المثال نجد أن بعض الشباب يتساءل بشأن عدم المساواة العنصرية ، النزعة المادية ، الوسائل السلطوية للضبط الاجتماعى ، استخدام العلم لأهداف التدمير ، اللغو السياسى ، الدعاية المتحيزة ، والدين الذى يستخدمه النظام الاجتماعى ، وعديد من الخصائص الأخرى للحياة المعاصرة . بحيث تشكل هذه القضايا دافعا يقود إلى التمحيص والنقد مزودين بالكتب التى يقرأونها ، والدروس والمحاضرات التى تلقى عليهم . ذلك يعنى أن التعليم والجامعة يؤهلان الفرد عادة بالقدرة على نقد النظام الاجتماعى المحيط . وفضلا عن ذلك ، فإننا نجد أن هناك شريحة لها وزنها من شباب الطلبة أصبحت تشكل جماعات من المثقفين ذوى الفعالية ، وهى الجماعات التى اختارت أن تبذل حياتها فى نقد وتفسير الثقافة وتجديدها (٣٨) .

ومن النتائج الهامة لتعليم الشباب تزويدهم بالقدرة على التحليل النقدى ، حيث يتجه الطلبة إلى نقد تجربة الجامعة ، وليس نقد النظام السياسى فقط باعتبار طبيعتها الأساسية هذه . فطالما أن سلطات الجامعة تؤدى دورها استنادا إلى افتراض أن الطلبة ليسوا كبارا بالغين ، ومن ثم ليست لهم حقوق البالغين فيما يتعلق بحق التعبير السياسى أو التصرف فى الشئون الخاصة ، بإعتبار أن ذلك يشكل جانبا هاماً فى التنظيم الجامعى ، فليس من المدهش إذا فى ظل هذه الظروف أن تصبح القيود التقليدية التى تفرضها الجامعة على الحياة

الاجتماعية للشباب واشرافها الدقيق على سكناهم ، وميلها لمراقبة صحائف الحائط الجامعية ، وكذلك اجتماعاتهم وخطبهم وتنظيماتهم غير القانونية ، موضع اهتمام جماعى من قبل الطلبة .

وفى هذا الإطار فإن ممارسة الجامعة لهذا النمط من الرقابة الأبوية يعتبر رمزاً ساذجاً نسبيا لتناقض أكثر خطورة فى خبرة الجامعة ذاتها . حيث يعيش الشباب موقفا محيراً فهم يدركون كونهم بالغين وأطفالا فى ذات الوقت . ومطلوب منهم أن يكونوا مستقلين وتابعين فى ذات الوقت أيضا ، متحررين من الرعاية الأبوية ، ومستقلين ومتكيفين كذلك . بحيث ينعكس ذلك فى مجموعة المعايير والممارسات المستقرة والمسلم بها من قبل الجامعة والتعليم العالى (٣٩) .

(د) بالإضافة إلى ذلك نستطيع القول بإن الجامعة كنظام فرعى من النظام العام هى التى خلقت المجتمع الشبابى ذاته . فإلى جانب أنها جمعت هذا العدد الهائل من البشر فى مكان واحد نجد أنها من ناحية أخرى قد وفرت قدراً من الحرية غير المتيسرة فى أى مكان آخر بالمجتمع ، فالوقت حر ولا رقابة عليه . وفى هذا الاطار نجد أن شباب الجامعة يكونوا عادة أحراراً من رقابة واشراف الأباء ، ومحررين فى ذات الوقت من وقت العمل ، فالشباب يمتلك وقته وهولا يحتاج إلى أن يعطى تقريراً عنه لأبويه أو لصاحب العمل .

إلى جانب ذلك فإنه من المتوقع أن يستخدم شباب الجامعة بعض وقته لتجريب أفكاره وأسلوب حياته والتعبير عن ذاته . إذ ينظر الشباب إلى سنوات الجامعة باعتبارها فرصة مشروعة لتطوير ابداعيته وفرديته . فمن المشروع له أن يسهر الليل بكامله فى مناقشات فلسفية مع زملائه . بامكانه أن يجرب الجنس ويؤسس علاقات صحيحة مع أعضاء من الجنس الآخر . أن يكون منفتحا فى مواجهة الأفكار والممارسات غير التقليدية ، وذلك بدلا من تنظيم الوقت حسب وقت محدد بهدف الإنتاج . وعلى هذا النحو ، أصبح من الواضح أن أحد الأسباب الرئيسية لامكانية تعبئة الشباب الجامعى فى كل أنحاء العالم من أجل الفعل السياسى يتمثل فى أن لديهم الوقت الكافى والطاقة الفائضة أكثر من أعضاء المجتمع الآخرين . وفضلا عن ذلك، فإنه مسموح للشباب ومتوقع منهم أن يتفاعلوا مع العناصر الجديدة فى بناء الثقافة .

إلى جانب ذلك نجد أن مكانة الطالب ودوره من العناصر التى يسودها التناقض داخل

مجتمع الجامعة ، فمن ناحية نجد أن الطالب يتمتع بقدر من الحرية الناتجة عن تحرره من الرقابة الأبوية ومن رقابة العمل ، غير أنه فى ذات الوقت عليه أن يكون منضبطاً فى حضور المحاضرات التى تتولى توسيع نظرته ومداركه للحياة . بحيث نجد أن الشباب متكيف فى جانب ورافض فى جانب آخر . غير أن هذا التوازن بين التكيف والتمرد داخل الجامعة قد ينهار إذا واجه المجتمع أو على الأقل مجتمع الجامعة حالة من الانهيار الثقافى أو المعاناة الناتجة عن أزمة الهوية . وحينئذ قد يبدأ الطلبة فى مناقشة المناهج طالما أنهم مطالبون بالتنظيم الذاتى ، وذلك لأن هذه المناهج تفترض حيوية الثقافة التى أصبحت مهجورة من وجهة نظرهم . ويبدأ الشباب فى الشعور بأنهم يدربون من أجل مهن لا وجود لها ، وإن وجدت فهى غير ملائمة لطموحاتهم . ونتيجة لذلك فهم يرغبون فى استمرار حياة التلمذة بلا نهاية ، ويتساءلون لماذا لا تمارس الحياة من أجل تطوير الذات وتنميتها ؟ لماذا نقصر تنمية خيال الشباب وابداعه ، وقيمه وأساليب حياته فى اطار عدد محدود من سنوات حياته بواسطة سلطة خارجية مرفوضة ؟ . وفضلا عن ذلك ، أليس من المرفوض أخلاقياً أن تكون هذه الحرية متيسرة فقط لعدد محدود من الشباب ، وهو الشباب الذى تيسر له حظا من التعليم الجامعى ، من الذى أعطانا الحق فى هذه الحرية المترفه ، بينما بقية العالم مشدود بسبب الحاجة الاقتصادية الطاحنة إلى العمل الشاق ، أو المنظم والمسئولية الثقيلة ؟

وعلى أى حال فإن ما أريد أن أوضحه هو أن الجامعة قد قدمت أنواعاً محدودة من الحرية لشبابها - حرية كافية حتى أن بعضهم أصبح قادراً على التعبير السهل عن سخطه وشعوره بعدم الرضاء . وقد أدى تنوق الحرية على هذا النحو إلى الشوق إلى توسيع نطاقها واستمرارها . وفى هذا الاطار تخيل كثير من الشباب الطلبة أن الحياة لابد وأن تكون مستندة إلى الحرية ، بينما ناقش آخرون مشروعية تمتعهم بهذه الامتيازات . فى هذا الاطار مارس كثير من الشباب الجامعى الحياة الجامعية بجدية كاملة ، حيث افترضوا أن عليهم أن يدركوا أسلوبهم الحر فى التفكير ، وعشوائية التعبير فى اطارها ، وأيضا بعض خصائص المشاعية التى تسودها كتجربة لابد من تنوقها ثم نهملها بعد ذلك . هذا إلى جانب ادراكهم أن حق المشاركة فى هذه الحياة كبالغين هو حق مقصور على عدد محدود من الشباب الذين وافقوا على

الزام أنفسهم بتحمل أعباء التلمذة وقيودها المفروضة على الذات (٤٠) .

وإذا كانت الحياة الجامعية قد أثارت فى الشباب الجامعى الأسس العاطفية والعقلية للنقد الاجتماعى والمعارضة الثقافية كما أشرنا ، فإنها إلى جانب ذلك هى التى تتولى توحيد جماهير الطلاب من الشباب الذين لديهم نفس العواطف المشتركة، بصورة لم يسبق لها مثيل فى التاريخ البشرى . حيث يتجمع هذا العدد الهائل من المنشقين أو الذين لديهم أمكانية التمرد فى تجمعات كبيرة ، وتحت ظروف تيسر تبادل التأثير .

وفى هذا الإطار نجد أن ماركس قد أشار إلى أن تجميع البروليتاريا الصناعية فى المصنع يعتبر أحد العناصر الأساسية التى تمكن الطبقة العاملة من تطوير الوعى الطبقى ، وذلك لاتحادهم فى موقف العمل الواحد ، هذا إلى جانب أنهم يكونوا قادرين على توصيل سخطهم لبعضهم البعض ، ومن ثم تطوير رؤية مشتركة . فإنه إستناداً إلى ذلك نستطيع القول بأن ماركس نفسه لم يكن يستطيع تصور امكانية تخلق نظم ، تستطيع تجميع عشرة أو عشرين أو ثلاثين أو أربعين ألفاً يعملون إلى جانب بعضهم البعض ، ويعيشون مع بعضهم فى مجتمعات محلية مشتركة خاضعين لظروف تهيىء لهم الوقت الكافى من أجل التواصل العميق .

وفى هذا الصدد فإنه من السهل علينا أن نتصور امكانية ظهور الوعى الجماعى بين شباب الطلبة ، أو ما يمكن أن نسميه بثقافة الشباب . وفضلا عن ذلك فهناك الترل الذى يذهب إلى التأكيد بأن عدداً كبيراً من الطلبة قد دخلوا بيئة الجامعة ولديهم استعدادا محددا للاغتراب. ومن ثم فقد وجدوا أن هذا الاغتراب يتنامى بواسطة المناهج المقررة أو المناهج الاضافية وهو الأمر الذى من شأنه أن يساعد على احتمالية تبلور الوعى الشبابى . وأن هذا الوعى لا يتميز فقط عن الثقافة العامة ، ولكنه قد يتناقض أو يتخاصم معها أيضاً (٤١) .

(هـ) ونظراً للأهمية المتزايدة لفاعلية النظام التعليمى فى المجتمعات النامية ، وللمكانة المحورية التى بدأ يحتلها فى بناء هذه المجتمعات . وأيضا بالنظر إلى الأعداد الهائلة من الشباب الذين بدأوا يتعرضون لتأثيره فإننا نرى من الضرورى مراعاة مجموعة من الإعتبارات حتى خرج النتاج الشبابى المرجو ، ونذكر فيما يلى بعضا من هذه الاعتبارات .

ويتحدد الاعتبار الأول فى ضرورة أن تسير العملية التعليمية مستندة إلى منطق أيديولوجى واضح ، تستلهم مثله ، وتحيلها إلى برامج تساعد على تشكيل الشباب وفقا لهذه المثل ، بحيث يصبح المنطق الأيديولوجى متغلغلاً فى جزئيات العملية التعليمية بناء ودينامية . وذلك يتطلب أن يعمل النظام التعليمى على غرس النموذج الواجب احتذاؤه . فإذا كانت الأيديولوجيا اشتراكية فإنه من الضرورى أن تكون النماذج اشتراكية ، وكذا وسائل تحقيق النماذج وأهدافها . والعكس صحيح إذا كانت الليبرالية هى الأيديولوجيا المتبعة . وذلك حتى لا يزدحم الواقع - فى حالة عدم الاستناد إلى أيديولوجيا محددة - بعديد من النماذج التى تفرض الحيرة والتوتر والقلق على الشباب ، الذى يتحمل عبء التفاعل الواقعى . ويجب أن يستوعب الشباب هذا المنطق الأيديولوجى بحيث يفرض عليه ذلك أن يسلك منطقا سويا فى أدائه للعملية التعليمية ، الأمر الذى يبعده عن أية انحرافات قد تفرض عليه كالدروس الخصوصية والمساعدة على تصعيد روادها بلا استحقاق . ويجب أن ينعكس التوجيه الأيديولوجى أيضا على علاقة المؤسسة التعليمية بالبيئة المحيطة . إذا توفر هذا الاستناد الأيديولوجى ، فسوف يتمكن النظام التعليمى من صياغة الشباب وفقا للمثل المبتغاه (٤٢) .

ويتمثل الاعتبار الثانى فى أنه على النظام التعليمى أن يعمل على غرس وتعليم مشاركة الشباب فى عملية صياغة القرار واصداره ، وبذلك يؤهلهم بالقدرة على التعبير الحر الصريح الذى يساعدهم على الحوار الديموقراطى السليم . ومن ثم يدرك الشباب أن العملية التعليمية هى خلق اجتماعى ، لأنهم قد شاركوا فى صياغتها منذ البداية ، ومن ثم فإن ذلك من شأنه أن يبعدهم عن أية مشاعر أنانية قد تنتابهم وتدفعهم إلى الانحراف .

وعلى النظام التعليمى كذلك أن يعمل مراجعة أساسية لأسلوب التعليم الدينى فى الحياة المدرسية ، فالدين ليس دروسا يتعلمها الطالب وإنما هو جهاز قيمى وأخلاقى على الطالب أن يستوعبه ، كى يستند إليه فى تقويم وممارسة بعض المسائل الاجتماعية والموازنة بينها . ذلك يتحقق إذا تخلق المدرس المتفتح والقادر على اعطاء التلاميذ النموذج الواجب اتباعه عن طريق المنطق والاقناع . وذلك يتحقق أيضا إذا حدث تطوير للتربية الدينية ، بحيث يتعلم الأفراد ما يساعدهم على مواجهة مشاكل وقضايا واقعهم المعاصر حتى لا تصبح التربية الدينية متعلقة بالمسائل الفردية فقط ، وإنما هى ذات ارتباط واضح بالبعد الاجتماعى والمسائل أو القضايا

التى قد تبرز فى اطاره (٤٣) . بغير ذلك سوف نواجه بنظام تعليمى فاقد لالتزامه الأيديولوجى، يؤدى وظيفته بصورة عشوائية قد تسلم شبابه إلى الفساد والانحراف أو معاناة أزمة الهوية .

خامساً – الشباب والنظام السياسى ، أبعاد التمرد والمعارضة .

يكشف البحث الدقيق فى الحركة الشبابية المعاصرة ، أنها حركة سياسية بالأساس . فهى وان قامت بها فئة ذات ملامح محددة ، إلا أنها تتخذ عادة شكل مواجهة النظام السياسى بحثا عن تحقيق مطالب محددة ، قد تكون متصلة باحتياجات الفئة الشبابية أساساً ، إلا أنها قد تتصاعد لتتناول قضايا تتصل بالبناء السياسى ذاته . ومن ثم فعادة ما يتجه التفاعل الساخن – أحيانا – بين النظام السياسى والشباب إلى الحركة من القضايا المتصلة عضويا ببنائهم ، إلى قضايا تتصل بالنظام السياسى والاجتماعى القائم ، أو باحتياجات الجماهير الخاضعة لهذا النظام . ونستطيع القول بأن هناك مجموعة من الشروط التى نرى ضرورة توفرها لكى تتحول المطالب الشبابية من مطالب مقصورة على الفئة الشبابية ، ومرتبطة بها ، إلى مطالب ذات طبيعة سياسية واجتماعية عامة . ونذكر فيما يلى بعضا من هذه الشروط .

(أ) محورية المطالب الشبابية ، ومعقوليتها بالنظر إلى الشباب أنفسهم وأيضا بالنظر إلى الجماهير الخاضعة لهذا النظام السياسى . وقد يحدث فى اطار تحرك الشباب لاقناع الجماهير بهذه المطالب استهدافاً لضمها إليهم .

(ب) استخدام النظام السياسى لأساليب القهر الفيزيقى والمعنوى ، وما يمكن أن يسمى فى الأدب السياسى بالقمع الحضرى ، وذلك لفرض استمرار عدم الاستجابة للمطالب الشبابية. هذا إلى جانب استمرار عجز النظام عن اشباع الحاجات التى تدور حولها المطالب ، بالإضافة إلى عجزه عن استيعاب الحركة الشبابية ذاتها .

(جـ) اتساع رقعة المؤيدين لهذه المطالب ، ومن ثم تحولها من كونها مطالب شبابية فى البداية ، إلى كونها مطالب اجتماعية لها مؤيدوها الآخرون من غير الشباب ، وذلك توسيعا لرقعة الخلاف من النظام السياسى . وفى إطار هذا التحول تنضم الجماهير – التى تلمس مصالحها هذه المطالب – إلى الحركة الشبابية ، واعتبار أن الشباب هم القوى القادرة التى ينبغى دعمها

بحثا عن تحقيق هذه المطالب الاجتماعية . وهنا يكون الشباب قد نجحوا فى اخراج الجماهير بعيداً عن انسحابها وعزلتها ، ودفعها داخل التيار الرئيسى للتمرد أو الثورة . ونعرض تفصيلاً فيما يلى مجموعة من المتغيرات التى تحدد ديناميات التفاعل بين الشباب من ناحية والنظام السياسى من ناحية أخرى .

– ويتعلق الظرف الأول بطبيعة الحالة الانتقالية التى تمر بها مجتمعات النظام العالمى سواء كان هذا الانتقال من المجتمع القبلى إلى المجتمع غير القبلى أو إلى الأمة الحديثة ، أو من سياق اقتصادى أو سياسى وتكنولوجى حديث إلى آخر . وفى إطار مواقف الانتقال هذه تظهر أهمية بعض العناصر الأساسية فمثلا بسبب هذا الإنتقال وارتباطا به إتسع نطاق التعليم خاصة فى كثير من المجتمعات الأوروبية ، وذلك من خلال تأسيس التعليم العام ونشره والالزام به . بينما يتعلق العنصر الآخر بطبيعة العمالة التى نتجت عن هذه التغيرات ، حيث نجد تأسيس سياسات التشغيل العام التى تأثرت فيما بعد ببداية ظهور الأوتومية . ويتعلق العنصر الثالث بالمواقف التالية للثورات التى حدثت فى مجتمعات العالم فمع استقرار الثورات فى روسيا أولاً ، وأخيراً فى كثير من الدول الحديثة التى ظهرت فى آسيا وافريقيا ، نشأت فى هذه الأمم أجيالاً سياسية جديدة ، تطور وعيها بالحياة السياسية نتيجة لهذه التغيرات المتتابعة والتفاعلات التى وقعت فى اطارها ، وهى الظاهرة التى جذبت انتباه كثير من الدارسين (٤٤) .

– أما الظرف الثانى فيتعلق بطبيعة التناقض الذى يحكم علاقة الشباب بأجيال الشيوخ. فمن الواضح أن المجتمعات المتقدمة قد تمكنت من تأسيس أبنية ونظم اجتماعية وسياسية مستقرة . وهو الأمر الذى يشهد بأن القائمين على المجتمع قد أنجزوا أدوارهم فيما هو متجسد الآن غير أن عملية البناء هذه تكون محكومة عادة برؤية الشيوخ . ورؤية الشيوخ قد لا تتوافق مع رؤية الشباب ، وهو الأمر الذى يدفع إلى ظهور التناقض الجيلى ، أو على الأقل وقوف الشباب موقفا رافضا لما هو قائم . ولعل هذا التناقض أو الرفض ينبثق أساسا من بناء النظام القائم ، فقد أدى التوسع الهائل فى التعليم ، وتأسيس النظم التعليمية المستقلة التى اصبحت منتشرة فى مختلف أرجاء المجتمع إلى التأكيد على المشكلات أو القضايا الاجتماعية الخاصة بالشباب، ومن ثم دعمت الحيرة التى تحكم علاقة الشباب بعالم البالغين والكبار . هذه الحيرة التى تتضح

من ناحية فى نضال الشباب وسعيهم من أجل الاتصال بعالم البالغين وذلك بهدف الحصول على اعترافهم بهم ، بينما هم من ناحية أخرى لديهم الاستعدادات للتأكيد على الاختلافات التى بينهم وبين الكبار ، بل انهم يعملون عادة على ابراز هذه الاختلافات . وقد يتطرف الأمر حتى يتخذ شكل معارضة الأدوار العديدة التى تنتظرهم فى المجتمع ، وبالتالى رفض النماذج العديدة التى يقدمها عالم الكبار . وبرغم أن الهدف الأصيل للشباب يتمثل فى المشاركة فى عالم الكبار ، أو على الأقل القيام ببعض أدواره ، ونماذجه وافتراضاته المحددة ، فانهم يرفضون المشاركة من منطق الكبار أو فقا لمعاييرهم . بل اننا نستطيع أن نرى الحيرة بصورة أكثر وضوحا فى الأيديولوجيات الحديثة لجماعات الشباب ، وهى الجماعات التى يميل معظمها إلى تأسيس أيديولوجيا تؤكد على وجود انفصال بين الشباب والبالغين ، وأيضا على تفرد الشباب ، وان كانت تشير فى نفس الوقت إلى فترة الشباب باعتبارها الفترة التى تشكل أنقى تجسيد للقيم الاجتماعية والثقافية التى يسلم بها الكبار ويتمسكون بها .

بل اننا نجد أن الشباب يقدم عادة نفسه بأساليب عديدة . الأمر الذى يؤدى إلى قبوله فى عالم الكبار باعتباره يمثل التجسيد النقى للرموز والتوجهات الكارزمية الأساسية التى تشير إلى انبثاق نظام اجتماعى وثقافى جديد . غير أن هذا الموقف – برغم الاتساق الذى يسوده – نجده يتضمن حيرة الشباب كما ذكرنا تجاه النماذج التى يقدمها البالغون لهم إذ لا يرفض الشباب نمط النظام الاجتماعى الذى يقدمه البالغين كلية ، وإنما هم أحيانا يقبلوا المشاركة فيه فى محاولة للاستفادة من الفرص التى يتيحها (وبخاصة الفرص المهنية والاقتصادية) ، أو لمحاولة اعادة تشكيل كثير من أبعاده وتفاصيله الواقعية حتى تصبح المشاركة الواسعة فيه مفتوحة ومتاحة لهم . ذلك يعنى أنهم لا يرفضون نمط النظام الذى يقدمه البالغون وكذلك لا يرفضون التوجهات الكارزمية لهذا المجتمع وطموحاته .

ومن هذه الحقيقة الهامة يمكن أن نصل إلى استنتاج أن معظم أنماط ثقافات الشباب واحتياجاتهم – تلك التى تميز المراحل الأولى لظهور المجتمعات الحديثة – تميل إلى تطوير كثير من الافتراضات الهامة والتى يمكن بلورتها فى اطار افتراضين أساسيين . الأول أن هناك ارتباطا أو التقاءا قويا بين الحلول التى تطرح لحل المشكلات التى قد تظهر فى مواضع التوتر التى أشرنا إليها . أما الثاني فيذهب إلى أن التقاء هذه الحلول يؤدى إلى امكانية حل مشكلات

الهوية الثقافية والاجتماعية من خلال مشاركة مختلف جماعات الشباب هذه باتجاهاتها المتباينة فى النظام الاجتماعى والثقافى القائم (٤٥) .

– بالإضافة إلى ذلك شهدت فترة الستينات مجموعة من التفاعلات داخل النظام العالمى أسهمت بدروها فى بروز الشباب كقوة على المسرح السياسى ، بحيث تغيرت العلاقة بين الشباب والمجتمع بصورة أساسية . ولعل المسئول عن ذلك مجموعة من العوامل الأساسية ، من هذه العوامل ظهور الثقافة العالمية للشباب ، وهى الثقافة التى استطاعت جذب اهتمام الشباب من مختلف الشرائح الاجتماعية ، والمناطق الجغرافية ، ومن ثم مشاركتهم فى هذه الثقافة ككيان واحد لأول مرة فى التاريخ . ففى الماضى كانت الثقافة التى تفصل المراهقين والشباب عن أدوار البالغين منقسمة فى ذاتها إلى عديد من الأنماط والثقافات الفرعية العديدة . غير أنه خلال العقد الأخير استطاع الشباب الذى له انتماءاته المتنوعة الوصول إلى المشاركة فى مجموعة من الاتجاهات والرموز المشتركة والمنتشرة بينهم . حقيقة أن هناك بعض الاختلافات التى تميز الشباب الذى ينتمى إلى مختلف السلالات أو السياقات الاجتماعية المتباينة . غير أن هذه الاختلافات والثقافات الفرعية تشارك فى العادة فى قدر من الرموز المشتركة ، بل وتسعى دائما إلى التحالف بين بعضها البعض (٤٦) . وهو الأمر الذى يجزم أن ثمة مجتمعا شبابياً واحدا ، يقف وحدة واحدة فى مواجهة أجيال الشيوخ ، أو كقوة معارضة فى مواجهة النظام السياسى إذا تخلقت الظروف التى تقود إلى ذلك .

– إلى جانب ذلك يوجد اختلاف عن التعبيرات الثقافية التى سادت العشرينات ، الثلاثينات ، الأربعينات ، الخمسينات من هذا القرن ، إذ نجد أن الثقافة القومية الحديثة تحتوى على عناصر قوية لمعارضة ثقافية البالغين السائدة . بل اننا نجد أن كثيراً من المتحدثين باسم الشباب ينظرون إلى ثقافة الشباب ليس باعتبارها خبرة انتقالية ، ولكن باعتبارها ثقافة مضادة ، بمعنى أنها تشكل تحديا للقيم والمعايير المستقرة والمعلنة اجتماعيا فى المجتمع الأكبر .

تأكيد ذلك مشاركة الشباب خلال عقد الستينات فى السياسات الثورية والراديكالية المعارضة بصورة لم يسبق لها مثيل فى المجتمعات الغربية . وقد فعلوا ذلك باعتبارهم شبابا

بغض النظر عن قيادة البالغين لهم أو سيطرتهم على هذه الحركة الشبابية إذ يوجد فى ثقافة الشباب مكون يبغض سياسات البالغين أيا كانت طبيعتها .

وإذا كان علماء الاجتماع – وليس رجل الشارع فقط – قد نظروا إلى المجتمع الأمريكى مثلا باعتباره مجتمعا يمتلك درجة عالية من الاستقرار . مجتمعاً استطاع استيعاب القيم والنظم والمستلزمات التكنولوجية التى وافق عليها ، وبذلك بدأوا ينظرون إلى هذا المجتمع باعتباره المجتمع المفتوح ، المجتمع الذى يمتلك من ناحية استجابة سريعة لمتطلبات وطموحات البشر ، ويمتلك من ناحية أخرى قدراً من المرونة الملائمة لمتطلبات التغير الاجتماعى . غير أن هذا المجتمع – ككل المجتمعات الغربية والنامية – نجده يعانى الآن من نوع من عدم الاستقرار الاجتماعى الذى يسود المجتمعات التى تتميز بعدم التجانس الثقافى الكامل ، وأيضا تلك التى تسودها درجة عالية من الصرامة الكاملة . فى مثل هذا السياق تظهر الثقافات المضادة للشباب، وحركات الطلبة ، والتعبيرات الأخرى للتمرد الجيلى ، وهى الحالة التى يمكن تشخيصها باعتبارها حالة من الانهيار الثقافى . وحينما تعانى المجتمعات من عمليات الانهيار الثقافى ، أو الأزمة الثقافية ، فإن القيم والمعانى والمعايير التقليدية تصبح مهجورة ومضادة للتقدم ، وغير متماسكة فى عيوب عدد متزايد من أعضاء المجتمع ، وهى التفاعلات التى تصبح مؤشراً لحقيقة أن التغير التكنولوجى قد أحال الممارسات والنظم التقليدية وجعلها غير ملائمة . هذا إلى جانب أن هذا التغيير قد أسس مجموعة من الآمال والتوقعات والمطالب الجديدة ، وهى المطالب التى قد لا توافق عليها النظم القائمة وترفضها السلطة الموجودة . بل إننا نجد أن الذين يمثلون مراكز السلطة ، ولهم فعالية السيطرة على المجتمع عادة ما يتولون مقاومة هذه الطموحات وقهرها (٤٧) .

– إلى جانب ذلك هناك مجموعة من الظروف السياسية المؤثرة على علاقة الشباب بالنظام السياسى ، أو تلك التى لعبت دوراً فى بناء وتأسيس الحركة الشبابية وهى الظروف التى تتصل بطبيعة النظام السياسى ذاته أو بمجموعة المشكلات التى يعانى منها فى مواجهة الشباب . إذ يتمثل الوضع الافتراضى فى وجود نظام سياسى يتولى تأهيل الشباب للمشاركة، ثم فتح قنوات المشاركة صريحة على مصراعيها من خلال اتاحة الشروط الديمقراطية الملائمة

لذلك (٤٨) . وفى هذا الاطار نستطيع القول بأن هناك مجموعة من العوامل ذات الطبيعة الكلاسيكية التى أدت إلى ظهور حركة الشباب الجماعية والمضادة للنظام القائم . ولعل العامل الرئيسى الذى لعب دوراً فى هذا الصدد يتمثل فى ادخال نظام الجامعات المتقدمة داخل بناءات المجتمعات . وبدأ حكام هذه المجتمعات ينظرون إلى النظام الجامعى باعتباره وسيلة يتم من خلالها تأهيل أعضاء المجتمع بصورة رفيعة فى مختلف المجالات العلمية والفنية والعقلية ، بنفس المستويات السائدة فى المجتمعات المتقدمة ، وذلك لخلق صفوات المستقبل التى تكون – بصورة ما – استمرار للصفوات القائمة ، بحيث يتم الانتقال إليها بدون هز الاطار الثقافى . وبناء الامتيازات والنظام السياسى القائم (٤٩) .

ولتحقيق ذلك سعت الصفوات القائمة إلى تطوير نظام تعليمى رفيع يتولى صياغة شباب هذه المجتمعات . غير أن نشأة ونمو التعليم العالى للشباب كانت له فى الغالب نتائجه الدرامية غير المقصودة بالنسبة للصفوات التى دعمت هذا التوجيه التعليمى للشباب . بل اننا نجد أن الشباب المتعلم قد طور كثيرا من قنوات الاتصال بين فئاته المتنوعة فى كثير من أجزاء العالم ليشكلوا حركة معارضة لتلك الصفوات، وأيضا للنظام القائم الذى كان من المفترض أن يدعمونه ويعملون على تقويته بعد أن فتح القنوات لتعليمهم (٥٠) .

غير أنه برغم محاولة النظام السياسى صياغة الشباب من خلال النظام التعليمى حسب النماذج التى يتصورها ، فإن الأمر لم يسر حسب رغبات هذه الصفوات التقليدية أو تلك التى تحكم فى المجتمعات المتخلفة ، حيث أصبحت مقاومة النظام القائم والالحاح حول مطالب الاصلاح دافعاً أساسياً لتشكيل حركات المعارضة الشبابية ، وبطبيعة الحال فإننا نجد أن النظم النمطية التقليدية تكون عاجزة فى العادة عن الاستجابة لهذه المطالب ، ومن ثم نجدها تتبنى الأساليب القهرية تجاه هذه المطالب ذات القوة الضاغطة . ففى مقابل مطالبة الشباب بالاصلاح ، نجد أن النظام السياسى يفرض الرقابة على حركتهم ، هذا إلى جانب تعميق ونشر الرقابة والاشراف والملاحقة البوليسية لهم . أما بالنسبة للمنشقين والمتمردين فنجد أن العقاب الصارم هو الذى ينتظرهم . ومن ثم نجد أن شريحة عريضة من الشباب الذين لم يتعرضا مباشرة لهذه الأساليب على وعى بالهوة الواسعة بين المثل التى استوعبوها من ناحية وبين

الظروف الاجتماعية والسياسية القائمة فى مجتمعاتهم من ناحية أخرى . وما يطور هذا الوعى ، السلوكيات غير الأخلاقية التى تنشرها الصفوات العاجزة عن الحياة وفق معايير اخلاقية معترف بها (٥١) .

غير أننا قد نتساءل إذا كانت الصفوات السياسية هى التى أسست النظم التعليمية أو توسعت فيها ، وهى التى حاولت استخدام هذه النظم بهدف توفير الصياغة النظامية لشبابها ، إذا ما هى العوامل أو المشكلات المسئولة عن القطيعة بين النظام السياسى من ناحية والشباب من ناحية أخرى ؛ للاجابة على هذه التساؤل نجد أن هناك مجموعة من المشكلات التى يرى الشباب أنها بطريقة أو بأخرى من صنع النظام السياسى .

– ويعتبر التضخم البيروقراطى أوالسلطوى من أكثر المظاهر اثارة للشباب فيما يتعلق بالنظام السياسى . وفى هذا الصدد نجد أن معظم اتجاهات الاحتجاج الشبابى تتجه بالأساس نحو البقرطة Bureaucrartization والترشيد الوظيفى المرتبط بنمو التكنولوجيا وتطورها . وارتباطا بذلك اتجه جانب من هذه الاحتياجات نحو المكانة المفترضة للعلم والنزعة العلمية التى أصبحت تشكل أيديولوجيا يستند إليها النظام الاجتماعى والثقافى القائم (٥٢) ، وفى هذا الصدد يعتبر الهجوم الطلابى على الجامعة – كمؤسسة علمية وبيروقراطية – ذا أهمية خاصة . حيث نجد أن كثيراً من انفجارات الشباب تتجه بالأساس إلى البناء البيروقراطى السلطوى للجامعة ، وذلك بسبب كثافة بنائها البيروقراطى ، وما يترتب على ذلك من اتساع الفجوة بين الطلبة من ناحية ، والكلية وادارتها من ناحية أخرى (٥٣) . بل اننا نجد أن هذه البقرطة لم تتوقف عند مستوى المؤسسات التعليمية ، بل تجاوزت ذلك ليشمل معظم الانماط الاقتصادية ، حيث نجد أن البيروقراطية والتخصص والنزعة المهنية فى البناء المهنى من أكثر التطورات أهمية فى المجال الاقتصادى . وهو التطور الذى ساعد على زيادة التداخل القوى بين مستوى التحصيل التعليمى من ناحية والمكانة المهنية من ناحية أخرى . بحث يمكن القول بأن هذه التطورات قد أدت إلى ظهور مجموعة من المشكلات والتناقضات فى بعض المجالات مثل

مجالا الحراك الاجتماعى ، والانتقاء التعليمى ، وانتشار أنماط الاستهلاك (٥٤) . ومما لا شك فيه أن التضخم البيروقراطى يتناقض تماما ونزعة الشباب إلى الحرية والإبداع والتجديد ، ومن ثم تتخلق امكانية الصدام مع النظام السياسى الذى تشكل البيروقراطية أكثر مكوناته أساسية .

– وتتمثل المشكلة الثانية فى رفض النظام السياسى للمشاركة الشبابية وعجزه عن استيعاب متضمناتها . وهو الأمر الذى يعنى أن الهجوم على النمو السلطوى والبيروقراطى للنظام السياسى يرتبط بالأساس بالخضوع له والحرمان من المشاركة التى سوف تترتب على ذلك . وفى هذا الصدد نجد أن جوهر الاحتجاج الشبابى يميل لأن يتحول من المطالب من أجل المشاركة الأكثر فى المجالات السياسية القومية ، ومن المحاولات التى تستهدف التأثير على السياسات الاجتماعية والاقتصادية ، إلى اتجاهات جديدة ، تتمثل فى محاولة تعرية هذه المراكز السلطوية من شرعيتها الكارزمية ، أو من أى شرعية لها على الاطلاق . هذا إلى جانب البحث المستمر من جانب آخر عن أسلوب للمشاركة يتجاوز فى فاعليته المراكز الاجتماعية والاقتصادية القائمة بهدف خلق مراكز جديدة مستقلة عنها (٥٥) . وارتباطا بذلك يمكن القول بأن هدف الاحتجاج الشبابى خلال الفترة المعاصرة يدور أساساً حول توسيع نطاق المشاركة ، وخلق القنوات الملائمة للوصول إلى المراكز الثقافية والسياسية ، وأيضا اصلاح مضامينها الاجتماعية والثقافية . هذا إلى جانب حل مشكلات المشاركة غير المتكافئة ، والبحث عن الأساليب التى تساعد على اضعاف أو تجاوز المشكلات الحادة التى ظهرت نتيجة لنمو النظام الرأسمالى من خلال سياسات هذه المراكز المسيطرة . وبذلك تعتبر المشاركة هى الحل الذى يقدم لكل من المشكلات التى يعتبر البحث عن حلول لها من الأهداف الأساسية لكثير من الحركات الشبابية والقومية فى الفترة المعاصرة (٥٦) . يؤكد ذلك دراسة حول المشاركة السياسية للشباب فى اطار المجتمع العربى حيث أظهرت الدراسة . أن نحو ٨,٥٪ من أعضاء العينة التى أجريت عليها الدراسة هم فقط الذين يمارسون نشاطا سياسيا . حتى مع اعتبار مجرد العضوية فى التنظيمات السياسية – كما ذهبت هذه الدراسة – نشاطا سياسياً (٥٧) بل اننا نجد أن كثيراً من البلاد النامية ترفض تسييس الجامعة تحت حجة أن الطالب الجامعى ينبغى أن يكون طالب

علم فقط ، بحيث نجد أن سلوكيات النظام السياسى هذه قد تدفع الجماهير إلى الانسحاب من المشاركة . غير أن حالة الإنسحاب هذه قد تفرخ بداخلها تمرد الشباب على النظام السياسى فى محاولة لفرض المشاركة تجاوزا لحالة الانسحاب هذه .

- وتشكل مشكلة البطالة احدى المشكلات الهامة المسببة للتوتر القائم بين الشباب والنظام السياسى . وترجع هذه المشكلة فى المجتمعات المتخلفة التى افتتحت النظم التعليمية فيها أبوابها لاستيعاب مرحلة الشباب مثلما هو حادث فى المجتمات المتقدمة . غير أن انهيار الترابط العضوى بين النظام التعليمى والاقتصادى فى المجتمع ، وعدم التنسيق بين مدخلاتهما ومخرجاتهما من حيث الأفراد المؤهلين من شأنه أن يدفع إلى ظهور مشكلة البطالة بين المثقفين ، وهى المشكلة الى اصبحت تؤرق النظم السياسية فى هذه المجتمعات . ومن ثم نجد أن الشباب فى المجتمعات المتخلفة لا يواجهون فقط الفساد والانهيار والعناد السياسى ، ولكنهم يواجهون أيضا القلق حول المستقبل الشخصى المحفوف بالمخاطر وعدم الأمان . إذ نجد أن المجتمعات المتخلفة - كصيغة واحدة - تنتج شبابا متعلما بأعداد كبيرة تتجاوز الفرص الملائمة لتدريبهم . إذ عادة لا تتيسر سنويا الوظائفُ لآلاف من الخريجين ، الذين يتزايدون بمعدلات عالية ، ويشكلون مصدر اقلاق وتوتر بالنسبة للنظام السياسى ، خاصة فى المجتمعات الحضرية (٥٨) .

ويعتبر تباطؤ الحراك الاجتماعى والقيود المفروضة عليه فى بعض المجتمعات من المشكلات الأساسية التى تشكل نطاقا للمواجهة بين الشباب والنظام السياسى . وتتمثل المشكلة الأكثر بروزا فيما يتعلق بالحراك الاجتماعى فى ارتفاع مستويات الطموح بين مختلف شرائح السكان فى مقابل غياب الوسائل التى تتولى اشباع هذه الطموحات . وفى هذه الاطار حاولت بعض الصفوات تطوير أنماط من الحراك المحدود ، غير أنها عجزت عن خلق صيغة ملائمة بين فرص الحراك المتاحة والطلب المكثف عليها (٥٩) . وقد كان من النتائج المباشرة لذلك أن هناك كثيراً من الجماعات التى عزلت منذ بداية حياتها فى اطار بعض المهن ذات امكانية الحراك المحدودة ، بحيث ساعدت هذه الظروف على نمو مشاعر الاحباط واليأس المتعاظمة بإستمرار

داخل المجتمع والاقتصاد على السواء (٦٠) .

واستنادا إلى تحديدنا لمجموعة المشكلات السابقة الى تشكل نطاقات التوتر بين الشباب والنظام السياسى ، فإننا نجد أن العناصر الأساسية للاحتجاج الشبابى تستند إلى الإفتراض الأساسى الذى يؤكد أن معظم المشكلات الاجتماعية ، كمشكلات المشاركة السياسية ، والمشكلات التى تتولد عن التصنيع كلها مشكلات يمكن حلها من خلال اعادة تشكيل وتنظيم البناء السياسى بما يجنبه التناقضات المولدة لمظاهر الأنومى والاغتراب (٦١) .

غير أنه من الضرورى على النظم السياسية فى المجتمعات النامية أن تبذل كل جهد لاستيعاب طاقات الشباب أثناء مرحلة التنمية وإلا كان انفصالهم عن النظام السياسى ليس إلا اضافة لمزيد من التمزقات لهذه العملية . فى هذا الاطار لابد أن تتم التربية السياسية والأيديولوجية للشباب . وبطبيعة الحال تختلف التربية عن الوصاية التى قد يفرضها النظام السياسى من أعلى والتى لا تتيح الدرجة الملائمة من المشاركة بل وترفضها كفكرة فى أحيان كثيرة (*) .إذا حدث ذلك فإن موقفا يتخلق يحتوى على شباب يتحمل ويعانى من متاعب التنمية، ويقف فى ذات الوقت عجازاً فى مواجهة المؤسسات السياسية الضخمة التى تمارس فعاليتها ووطأتها عليه ، ومع ذلك فهذا الشباب لا يمتلك امكانية التعبير الواضح والمشاركة فى صنع قراراتها . بحيث تجلت آثار هذا الموقف فى ضعف الانتماء الاجتماعى الذى يتبدى فى مظاهر كثيرا كانخفاض الانتاج ومحاولات الهجرة المستمرة من المجتمع الى الخارج بحثا عن امكانات تحقق الطموح .

ولتحقيق هذه التربية السياسية والأيديولوجية الفعالة فإنه من الضرورى أن يتخذ النظام السياسى مجموعة من الخطوات ، أولها ضرورة تحديد النموذج الواجب احتذاؤه على الصعيد الاجتماعى والسياسى ، هذا النموذج لابد أن يتصل عضويا بالأيديولوجية العامة ويشتق منها .

(*) دأبت القيادة السياسية فى مصر – كمجتمع عربى – فى الفترة من ١٩٧٠ – ١٩٨١ فى التأكيد كثيراً على أن الجامعة للعلم فقط ، أن الطالب ينبغى أن يكون طالب علم فقط ، وليس بخاف أن هذه محاولة لابعاد الشباب عن المشاركة السياسية .

وفى هذا الصدد من الضرورى أيضا مشاركة الشباب فى صياغة النموذج وتطويره بما يلائم احتياجاتهم ويعكس طاقاتهم ويواكب التفاعلات الاجتماعية المحيطة . فإذا لم تحدث دعوة للمشاركة الفعالة ، فسوف يتجه الشباب إلى البحث عن هذا النموذج عند جماعات تمتلكه وتتيح امكانيات المشاركة ، وفى ذلك انفصال للشباب عن المجتمع .

غير أن هذه التربية السياسية والدعوة إلى المشاركة لابد وأن تتم حسب منطق أيديولوجى متماسك ومحدد المعالم ، وفى هذا الإطار لابد أن نبتعد قدر الإمكان عن الانتقاء الأيديولوجى أو تأسيس النماذج وفرضها على الشباب من الخارج ، أو من أعلى . وإنما يجب التفاعل بشأنها ، لتنبع من أسفل وترتبط عضويا بالقاعدة الشبابية . بحيث يكون أساسها الصراحة والتعبير الحر وصراع الأفكار المتناقضة ، حتى يمكن الوصول إلى شمولية أيديولوجية يشارك فى تخليقها الجميع ، ومن ثم يتولد لديهم التزام بها . واستنادا إلى ذلك ، فإن هذه الشمولية التى نصل إليها لابد أن تبدأ من الشباب ، ويكون دورنا هو مجرد مساعدتهم على التفكير بحرية ، وأيضا ارشادهم إلى اختيار الطريق ، لأنهم سوف يتحملون معاناة السير فيه . فالشباب بلا شك هم أصحاب الحق ، لأن الحاضر لهم ، وتحقيق التغير فى قدرتهم ، فأفقهم أكثر انفتاحا على المستقبل ، وهم أكثر من الشيوخ إحساساً بالتغير وكيفه ، بأهدافه ، وزمانه . ومن هنا ، فالتسييس إذا أصبح راقيا على هذا النحو الذى أشرنا اليه ، فإنه يصبح جهداً ايجابيا وفعالا فى تأسيس التنمية ، واعيا بقضاياها ، وداعياً إلى المشاركة فى حل معضلات المرحلة .

– وتتعلق الفقرة الأخيرة فى علاقة الشباب بالنظام السياسى ، بالتركيز على الشباب أنفسهم باعتبارهم الطرف الأساسى فى الحركة الشبابية المعاصرة . ما هى الظروف والعوامل التى جعلت منهم مجتمعاً أو قوة واحدة تتأثر بمتغيرات النظام العالمى وذات قدرة على الصراع مع النظام السياسى وربما تجاوزه .

وإذا حاولنا أن نحدد العوامل الدافعة إلى ظهور هذا المجتمع الشبابى فإننا يمكننا أن نربط بين ظهور ونشأة نظام التعليم الجامعى الشامل وانتشاره . بالإضافة إلى ارتباط ذلك

بظهور الجيوش التى تتبع نظام التجنيد والخدمة الالزامية . فقد ساعدت هذه الظروف على ظهور الشباب كشريحة اجتماعية متميزة خلال العقود الثلاثة الأخيرة . وقد ارتبطت هذه التحلات بتأخير مرحلة البلوغ أو الكبر فى المجتمعات الحديثة ، وهو التأخير الذى يعنى استبعاد مجموعة من البشر الذين فى سن الشباب من المشاركة الكاملة فى قوة العمل . بحيث أدت كل هذه التغيرات الى تركيز الشباب فى نطاقات منفصلة ، وهو التركيز الذى ساعد على نمو الوعى الجماعي والاحساس بالتميز بينهم . بحيث يمكن القول بأن كل هذه التحولات قد خلقت - فى حالة عدم اشباع الحاجات الأساسية - الأساس الدافعى من أجل قيام الحركات الجماعية للمعارضة ، داخل هذه النطاقات الشبابية (٦٢) .

ولا يمكن القول بأن هذه التطورات النظامية هى التى دعمت وحدها الإحساس بالتميز والوعى الجماعى بين الشباب . فإلى جانب التجمع الفيزيقى للشباب نجد أن التكنولوجيا قد لعبت دورها فى تقرير فكرة الشباب وتعميمها كنموذج اجتماعى متميز . وفى هذا الصدد يمكن الاشارة بطبيعة الحال إلى ظهور الاعلام الجماهيرى ، حيث بدأت تجديدات الاتصال والاعلام تلعب دورها فى الحياة اليومية للشباب ، منها التلفزيون ، أجهزة التسجيل ، والاستريو ، الراديو ، وأجهزة الفونوجراف ، والكتب الرخيصة الثمن . بحيث أدت هذه التجديدات التكنولوجية بالاضافة إلى التطوير المستمر للمخترعات القديمة كالسينما ، وغير ذلك إلى خضوع الشباب لحملة اعلامية واتصالية واسعة النطاق. ومن ثم يمكن القول بأن الشباب الذى ربى فى الفترة التالية للحرب العالمية الثانية قد ربى فى نطاق مستوى لا مثيل له من البث الإعلامى . بحيث أصبح الاعلام والاعلان سوقا واسعة ، ذلك لأن الشباب فى مجموعهم - من وجهة نظر صناع الاعلان والاعلام - برغم استبعادهم من قوة العمل ، إلا أن لديهم بلايين الدولارات الموجهة نحو الاستهلاك أساسا (٦٣) .

استنادا إلى فاعلية هذه العوامل ظهرت ثقافة الشباب فى المجتمعات النامية منذ عشرات السنين ، ومع ذلك لم ينظر إلى الشباب باعتبارهم يشكلون ثقافة فرعية ، معادية أو مختلفة ، إلا

أخيراً . وإذا كان شباب الأحياء المتخلفة يميلون إلى الانخراط فى بعض الثقافات الفرعية المنحرفة ، فإننا نجد أن الشباب المثقف المنتمى إلى الطبقة الوسطى والملتحق بالتعليم العالى يميل إلى تبنى أساليب تتمحور حول بعض الممارسات النقدية للبيئة الاجتماعية والسياسية المحيطة به . وبغض النظر عن الانتماءات الطبقية والاجتماعية للشباب ، فإنه يمكن القول بتخلق تجانس فى مضمون ثقافة الشباب بفعل تأثير أجهزة الإعلام . حيث نجد أن شباب اليوم المنتمى الى مختلف الشرائح والأقاليم أو المواقف أصبح يميل بصورة متزايدة إلى سماع نفس الموسيقى ، ويلبس نفس الزى ويستخدم ذات الرموز واللغة ، ويعيش نفس حالة القلق العام . بحيث يمكن القول بأن ثقافة الشباب الجديدة تعتبر فى كثير من جوانبها من خلق أجهزة الاعلام ، وصناعة سلع الاستهلاك التى لها مصلحة تجارية فى استغلال سوق الشباب الواسع المستعد دائما لشراء المواد الضرورية للموافقة عليه باعتباره مشاركا مخلصاً فى هذه الثقافة الفرعية (٦٤) .

ذلك يعنى أن تخلق شريحة الشباب بفعل عوامل عديدة يعتبر الشرط الرئيسى لتخلق الشباب كجماعة ووقوفها فى وجه النظام السياسى أو البداية الحقيقية للتمرد عليه . إذ يؤدى التحرر من الخوف من النظام القائم ، ومن وهم أجيال الآباء ، إلى اتجاه الشباب نحوالبحث عن صلات محددة مع الفلاحين ، والفقراء فى مختلف قطاعات المجتمع الأخرى . ومن الطبيعى أن تدعم الروح القومية المتصاعدة هذه الحركة ، التى تؤدى فى النهاية إلى بلورة احساس الهوية بالنسبة للبشر فى أمة معينة ضد الحكام الفاسدين والكبار المتسلطين فى المجتمع ، وبرغم ذلك ، فمن النادر أن نجد الإنسان العادى - خاصة فى المراحل الأولى من تمرد الشباب - يستجيب للاثارة ضد النظام السياسى والكبار ، وذلك بسبب ثقل وزن وبور الثقافة التقليدية ، ووطأة الضرورة الاقتصادية على وعى الجماهير . ولقد كان هذا الموقف هوالمسئول عن خلق التناقض القائم فى كثير من المجتمعات المتخلفة حيث الجماهير محرومة ، ومقهورة ، غير أن البداية الحقيقية للصراع ضد الحالة الراهنة تظهر مع ذلك من بين المثقفين من الشباب المتيسر مادياً . إذ تتيسر فاعلية هذه المجموعة الشبابية بسبب الحرية التى يتمتع بها شباب الطلبة ، وهى الجماعة التى يحميها الاستقلال التقليدى للجامعة ، وهو الاستقلال الذى توافق عليه أكثر النظم

السياسية تسلطاً (*) . ومن ثم يصبح شباب الطلبة هم الجماعة الوحيدة التى تمتلك الحرية لتنظيم التمرد السياسى . ولما كان شباب الطلبة هم فى نفس الوقت أبناء الإطار الاجتماعى للصفوات الحاكمة، فإنه كان من الصعب فى أحيان كثيرة أن يتبع النظام السياسى وسائل القهر الوحشية معهم . ذلك لأنه إذا استخدمت الوحشية مع شباب الطلبة الذين يعيشون نفس مكانة الصفوة ، فإن ذلك سوف يكون أكثر ضررا بالنسبة للنظام السياسى القائم من أنه لو استخدم هذا القهر ضد الفلاحين أو الحشد الحضرى (*) (٦٥) . يضاف إلى ذلك أنه مما يساعد على تخلق وحدة هذا المجتمع الشبابى الإحساس المادى والمعنوى بوطأة وقهر النظام السياسى فى مقابل الحرية النسبية المتاح لهم ، ودعم أقاربهم فى الصفوة لهم ، هذا إلى جانب أن هناك شرائح القاعدة الشبابية التى تعيش فى ظل فقر واضح وعدم أمان اقتصادى مستمر أيضاً .

يشكل ما سبق إذا مجموعة الظروف التى أدت - من الناحية الكلاسيكية - إلى ظهور حركات الشباب خاصة فى قطاع الطلبة . وهى الحركات التى عبرت عن اتجاهات قومية وشعبية للتوحد مع الفقراء ، والعدائية المفرطة تجاه جيل الآباء ، والاعتقاد القوى فى السلامة

(*) من الواضح أن كثير من الحركات الثورية ومظاهرات العنف والتمرد فى كثير من المجتمعات النامية بدأت فى غالب الأحيان من داخل الحرم الجامعى . ولعل الدور الشهير الذى قامت به الجامعة الإيرانية فى الثورة الإيرانية خير شاهد على ذلك . بل أننا نجد أن النظام السياسى فى مصر ١٩٧٠ - ١٩٨١ دأب كثيرا على مواجهة الجامعة ومحاولة قصر دورها على التعليم دون الاهتمام باحداث الواقع . وغالبا ما كانت الزعامة السياسية خلال هذه الفترة تطلق على اعضاء الحرم الجامعى صفات كثيرة (كالارزال) و(الافندية) ، وغير ذلك مما لم يعرفه أدب الخطاب السياسى .

(*) بغض النظر عن حركة الشباب العالمية المعاصرة ، فإننا نجد أن الشباب المثقف والجامعى بالتحديد ، هو الذى كان يشكل دائما رأس حربة التمرد سواء بالنسبة للقاعدة الشبابية غير المثقفة أو بالنسبة لجماهير الواقع الفقيرة والمعانية نتيجة للمشكلات التى يخلقها سلوك النظام السياسى . وفى هذا الصدد يمكن تفسير لماذا نجد أن طلبة بعض كليات معينة هى التى تقود عادة التمرد الشبابى داخل اطار بعض الفترات التاريخية فإذا حاولنا الاستشهاد بمصر كأحد المجتمعات العربية فإننا نجد أنه قبل قيام الثورة كانت كليات الحقوق هى كليات ابناء الصفوات . على خلاف ذلك نجد أن طلاب كليات الطب الهندسة هم الذين كانوا يقودون عادة المظاهرات السياسية الموجهة ضد النظام والسياسى وهى الكليات التى تولت قيادة حركات التمرد الشبابى فى الفترة التالية لعام ١٩٥٢ ، وذلك لاتجاه ابناء الصفوات من ناحية إلى هذه الكليات ، ومن ناحية أخرى لبروز الأهمية البنائية والوظيفية لهذه الكليات فى مجتمع ما بعد ١٩٥٢ .

الأخلاقية والطبيعة المتجددة لتفاعلات الشباب ، أيضا الشوق المستمر إلى ثقافة جديدة مستندة إلي مبادىء الأخوة والجماعة ، وحرية التعبير ، والمساواة . ويمكن القول بأن هذه الحركات قد نجحت فى كثير من الحالات فى اسقاط النظم عن طريق الفعل الجماهيرى ، وفى حالات خاصة كما هى الحال فى روسيا والصين ، وفيتنام ، نجد أن هذه الحركات الشبابية قد قدمت البشر الذين قاموا بتنظيم وقيادة الأحزاب الثورية الناجحة التى كسبت ولاء الجماهير ، وبرغم أن حركات الشباب والطلبة لا تحقق أحيانا أهدافها وطموحاتها من خلال جهود الشباب والطلبة باعتبارهم طلبة ، فإنهم فى غالب الأحيان يشكلون الاطار الذى يفرخ هؤلاء الذين سوف يقودون الحركات الجماهرية ذات الطبيعة القومية ، اصلاحية كانت أم ثورية (٦٦) .

سادساً - الشباب وقضاء وقت الفراغ .

يعتبر الفراغ وأهمية وقت الفراغ من النتائج البارزة للثورة العلمية والتكنولوجية . إذ أدى الاعتماد على الآلية والميكنة فى كافة العمليات الصناعية والانتاجية إلى توفير ساعات العمل ، مما أدى إلى ارتفاع مساحة الوقت التى يكون فيها الإنسان خارج العمل والانتاج (٦٧) . بيد أن ذلك لا يكون فى صالح الإنسان إذ هو لم يستغل الوقت الاستغلال الأمثل ، بل قد يصبح هذا الوقت وبالا عليه . يؤكد ذلك النبى الكريم محمد عليه الصلاة والسلام بقوله ، « نعمتان مغبون فيها كثير من الناس ، الصحة والفراغ» . وهو الأمر الذى يعنى أن الوقت نعمة ، إلا أنه قد يتحول إلى نقمة إذا لم يحسن الانتفاع به . وقوله الكريم ، «روحوا عن قلوبكم ساعة بعد ساعة ، فإن القلوب إذا كلت عميت» . ذلك لأنه إذا كان للحياة جانبها الجاد ، فإن لها جانبها الروحى الممتع أيضا ، وذلك يتحقق بالاستغلال الأمثل لوقت الفراغ .

وإذا لم يستغل وقت الفراغ ، فإنه سوف يصبح شبحاً مخيفا إذ امتلأ بأنواع التسلية والهوايات الضارة التى تضر أكثر مما تفيد . وهنا لا يقضى وقت الفراغ كوقت معدوم فقط ولكن كوسيلة للافساد أيضاً وذلك حينما تسوده الانحرافات وبعض المظاهر السلبية . واستغلال وقت الفراغ بشكل بناء يساعد على تفريغ الضغوط الاجتماعية والانفعالات المكبوتة وتجاوز

الفراغ العاطفى ، وهى كلها عوامل مثيرة للقلق والتوتر والمعاناة . بذلك نستطيع التأكيد على أنه إذا كان الترويح فى وقت الفرغ يعود عادة بالمتعة على الكائن الإنسانى من ناحية ، مخلصا اياه أثناء ذلك من توتراته الناتجة عن معاناته اليومية ، فإنه من ناحية أخرى لابد أن يتوازن من الجانب الجاد فى حياته ، وذلك حتى يعيش الإنسان متوازناً دون أن يبرز جانب على حساب آخر .

فى اطار ذلك لابد من توفر ثلاثة شروط رئيسية تحكم الاستغلال الأمثل لوقت الفراغ . حيث يؤكد الشرط الأول على ضرورة شمولية وقت الفرغ ، بمعنى أن يكون هناك تنظيم دقيق لشغل الفراغ بما يلائم طاقة الفئات الشبابية . ففيما يتعلق بالشباب من طلبة الجامعة فإن على الدولة أن تفكر فى برامج فعالة لشغل أوقات الفراغ بما يتسق والمنطق الأيديولوجى العام . فإذا لم يحدث تنظيم لوقت فراغ الشباب بما يعود عليهم وعلى الوطن بالنفع ، فإن وقت الفراغ سيتحول إلى ساحة تحتوى على امكانية تفريغ أو استنبات كل ما هو منحرف وفاسد (٦٨) . بالإضافة إلي ذلك فإنه من الضرورى الاهتمام بشباب العمال فى مصانعهم وذلك عن طريق تأسيس البرامج العديدة التى تساعدهم على الاستغلال الرشيد لفراغهم بما يروح عنهم ويفيدهم . إذا تحقق ذلك فإنه من شأنه أن يؤدى إلى زيادة الانتاجية ، وذلك لأن الساحة النفسية للعامل تكون قد أخليت – بفضل برامج شغل الفراغ الفعالة – من كافة التوترات التى تعوق الاسهام الايجابى فى الانتاج . وإذا كنا قد تعاملنا مع الشباب الصناعى المنتج فإن علينا أن نعود أنفسنا أيضا على ضرورة التعامل مع شباب الفلاحين ، باعتبارهم الشريحة الغالبة فى غالبية مجتمعات العالم . وذلك لكى نساعدهم – من خلال برامج قضاء وقت الفراغ – على الانتقال من عصر المشاعية الزمانية إلى عصر التحدد والتخصص الزمنى . هذا إلى جانب أننا نستطيع من خلال برامج أوقات الفراغ أن نؤسس تجانسا بين مختلف الفئات الشبابية داخل المجتمع الواحد ، ومن ثم تحريك هذا التجمع الجديد للارتباط بقضايا التغير والتنمية فى المجتمع العام (٦٩) . واستنادا إلى ذلك نجد أن الشباب العربى يعانى من العجز عن قضاء وقت فراغه بصورة ملائمة . فحسبما تذهب بعض الدراسات تنخفض المشاركة الاجتماعية لدى

الشباب – كأسلوب لقضاء وقت الفراغ – بصورة حادة لتصل إلي ٧٦٪ من عينة الدراسة التى أشرنا إليها ، حيث نجدهم فقط هم الذين لهم مشاركة اجتماعية يقضون بها وقت فراغهم ، ويتضح تردى مستوى المشاركة الاجتماعية – كاسلوب لقضاء وقت الفراغ إذا إعتبرنا زيارة الأصدقاء والأقارب نوعا من المشاركة ، وهوالأمر الذى كان من المنطقى أن يرفع من مستوى المشاركة عن النسبة المتدنية التى تميزت بها عينة الدراسة (٧٠) .

ولا يختلف الأمر كثيراً فيما يتعلق بالمشاركة الثقافية التى يمكن أن تشكل هى الأخرى إطاراً ملائماً لقضاء وقت الفراغ بصورة ملائمة لها عائدها على الشخصية الشابة . إذ تشير معطيات ذات الدراسة إلى ارتفاع قدر النشاط الثقافى لدى الشباب وهذا النشاط الذى بلغت نسبة من يشاركون فيه نحو ٤٧٪ عن قدر النشاط الاجتماعى العام غير أن الحقيقة الأكثر بروزاً فى هذا الصدد تتمثل فى أن هناك نحو ٥٢٪ من عينة الدراسة ليس لديها نشاطا ثقافيا يمكن أن يشكل اطاراً لقضاء وقت فراغها (٧١) .

أما بالنسبة للمناشط الرياضية باعتبارها أحد مجالات وقت الفراغ فإننا نجد ذلك من خلال معطيات ذات الدراسة التى تؤكد أن ٢٩٪ فقط هم الذين لهم نشاطات رياضية محددة ، وهى نسبة متدنية بالنسبة لمتطلبات هذه المرحلة العمرية .

وبرغم هذا الانخفاض الواضح لنسبة الشباب الذين يمارسون نشاطا رياضيا ، فإننا نجد من خلال مشاهداتنا الواقعية أن هذه الممارسات غير منظمة تتم فى الشارع بصورة عشوائية فى كثير من الأحيان فى غالب المجتمعات العربية ، وذلك اما بسبب الأعداد المتزايدة للشباب أو بسبب عجز الامكانيات ، أو لأن ذلك ليس من بين الاهتمامات الأساسية للنظم الاجتماعية فى المجتمعات النامية بما فيها مجتمعاتنا العربية .

ويتعلق الشرط الثانى لقضاء وقت الفراغ بضرورة تكامل برامج تنظيم وشغل وقت الفراغ . بمعنى أنه إذا كان وقت الفراغ فى أحد جوانبه ترويحياً ، فإنه لابد أن تكون هناك الجوانب التى تهتم أساساً بتطوير الشخصية التى تتجه إليها هذه البرامج . إذ يجب أن يهدف

البرنامج الترويحى إلى تفريغ التوترات الناتجة عن المعاناة اليومية . أما الجانب الآخر ، فيجب أن نعمل من خلاله على الارتقاء المادى والمعنوى بملكات الشخصية عن طريق دعمها بكفاءات جديدة تجعلها أكثر مهارة واتقانا ، بحيث يعود ذلك بالفائدة على حياتها اليومية الانتاجية . فى اطار ذلك أيضا لابد من تأسيس برامج لشغل أوقات الفراغ ذات طبيعة جمياعية ، بحيث تتيح مشاركة فئات شبابية عديدة بشكل فعلى ، (العمال والمثقفين والفلاحين وشباب الجامعة) بحيث ييسر ذلك تفاعل عناصر البناء الشبابى بما ييسر افراز ثقافة وخصائص شبابية متميزة ، بل وموقف شبابى محدد ومتميز يسوده تجانس داخلى إلى حد كبير (٧٣) ، بحيث يساعد ذلك على خلق وحدة عضوية قادرة على دفع تنمية المجتمع وتجديد ثقافته .

أما الشرط الثالث فيتصل بضرورة أن تكون برامج شغل وقت الفراغ موجهة لاشباع الحاجات الأساسية للشخصية الشابة بصورة ملائمة ، وفى هذا الصدد يجب أن تحتوى هذه البرامج على مضامين دينية ذات طبيعة عصرية تهدف إلى تطوير قيم التراث وغرسها فى بناء الشخصية الشابة ، بحيث تمتلك المحكات التى تقود فعلها فى معترك التفاعل الاجتماعى . يجب أن تحتوى هذه البرامج أيضا على مضمون اجتماعى يؤكد على علاقات الشباب ببعضهم البعض داخل الشريحة الشبابية ذاتها ، وأيضا تلك التى تربطه بالسياقات المحيطة بهم حتى يكونوا على تماسك ايجابى وفعال بها . لابد أن تحتوى هذه البرامج كذلك على مضامين ثقافية تهدف إلى الارتقاء بالبناء الفعلى للشريحة الشبابية. هذا إلى جانب تضمنها لمضامين فنية تنمى الاحساس والتذوق الفنى كى تصبح الشخصية فى موقف تتمتع فيه بكافة ملكاتها وامكانياتها . هذا بالإضافة إلى التأكيد على مضمون قومى يجذب الشريحة الشبابية نحو تحقيق فهم كامل لمختلف القضايا القومية الهامة ، وهو الأمر الذى يعمل على اشعال جذوه المشاعر الوطنية والقومية لديهم بحيث يتجلى ذلك فى أساليب فعالة وبناءه (٧٤) .

بيد أنه لكى تتحقق الشروط السابقة فى أكثر مستوياتها انجازاً ومثالية ، فإن على هذه البرامج أن تستلهم الأيديلولوجيا العامة للمجتمع ، بحيث يوضح هذا الاستلهام لها صيغة

القضايا التى ينبغى أن تكون موضع الاهتمام خلال هذه المرحلة ، وأيضا نوعية الفئات التى يجب الاتجاه نحوها لتنظيم وقت فراغها . فبرامج شغل وقت الفراغ إذا لم تكن موجهة أيديولوجيا فإنها تصبح مهددة بالضرب عشوائيا بلا هدف سوى تفريغ التوتر . بل إنها فى حد ذاتها قد تصبح أساساً لتخليق ظواهر فاسدة ، وغريبة وضارة بحركة المجتمع وعمليات التنمية .

سابعاً - الشباب ونظم المجتمع ، خاتمة ونظرة عامة .

يعبر الشباب فى علاقتهم بعالم الكبار عن جدل المجتمع مع ذاته . فهم يأخذون أفضل ما فى الماضى من خلال التنشئة التى تتم لهم فى الحاضر ، وينطلقون بها إلى المستقبل . ومن ثم تربطهم بأجيال الكبار علاقة اتصال وانفصال ، فهم من ناحية يشكلون عنصر الاستمرارية والقوة فى دورة الأجيال ، وهم من خلال ذلك يحملون التراث الذى ينقل اليهم فى صدورهم . غير أنهم لا ينقلن كل التراث ، ولكنهم يحصلن منه على ما يساعدهم على التكيف والحاضر ، وبما ييسر لهم اشباع حاجاتهم الأساسية فى اطاره . فى مقابل ذلك فهم يتخلون عن العناصر التى لا تساعد على التكيف أو تعاديه ، من هنا يبدأ الخلاف مع أجيال الكبار . فالتراث بالنسبة للكبار موضوعا للإجلال إلى درجة التقديس ، أما بالنسبة للشباب فالنظرة إليه محكومة بالمنفعة . قد يتمكن الكبار - بوسائل القهر والفرض - من نقل التراث إلى الصغار ، غير أنه حين يصبح الصغار شبابا يعرض كل شيء للمراجعة والتقييم والنقد ، بما فيه مكانة الكبار أنفسهم .

من هنا تحتل التنشئة الاجتماعية مكانة هامة ، حيث تنجح التنشئة الاجتماعية إذا توفرت لها عدة شروط ، منها امتلاك المجتمع لتوجه أيديولوجى محدد يشكل الاطار العام لمختلف جوانب عملية التنشئة ومراحلها ، ويضمن عدم انحراف النشئة طالما أنها ملتزمة بالتوجهات الأيديولوجية العامة ، وعدم تناقضها طالما أن فاعلية مؤسسات التنشئة الاجتماعية تترتب بالنظر إلى بعضها البعض وبالنظر إلى التوجهات الأيديولوجية للمجتمع ، وأيضا بالنظر

إلى قدرة الشاب على الاستيعاب . ويتمثل الشرط الثانى فى تكامل مؤسسات التنشئة الاجتماعية وتلاؤمها مع المرحلة العمرية للإنسان فقد تلعب الأسرة ككل مساحة التنشئة الاجتماعية فى الطفولة ، غير أنه حينما يلتحق الطفل بالمدرسة يتسع دور الأخيرة على حساب الأولى ، وحينما يبدأ مجال العمل أو المهنة فى الأداء فإن ذلك من شأنه أن يقلل تدريجيا من فاعلية عناصر التنشئة الاجتماعية الأخرى . وتبرز أى من مؤسسات التنشئة الاجتماعية على الأخرى بالنظر إلى طبيعة السياق الاجتماعى ، فالأسرة ترتبط بالسياق التقليدى ، بينما المهنة والعمل أكثر ارتباطا بالمجتمعات المتقدمة، اضافة إلى ارتباطه بالسياقات الحضرية أساساً . بينما يرتبط الشرط الثالث بضرورة تكامل المضمون وتتابعه ، وفى هذا الاطار نجد أن مضمون التنشئة الاجتماعية محكوم بفاعلية بعدين ، الأول أن هناك حركة من المشاعرية والعاطفية إلى اكتساب القيم والعناصر ذات الطبيعة العقلية والرشيدة ، بينما يشير البعد الثانى إلى تحرك التنشئة الاجتماعية من حيث تتابع مؤسساتها من الاتساع إلى الضيق ، فمساحة التنشئة التى تؤديها الأسرة أكثر شمولا واتساعا من مساحة التنشئة التى يؤديها النظام التعليمى ، أو العمل .

وارتباطا بذلك يلعب النظام التعليمى دوراً كبيراً سواء فى بناء الشخصية الشابة أو فى بلورة الحركة الشبابية عموماً . فالنظام التعليمى وخاصة الجامعة هى التى جمعت الطلاب ، وأكدت لهم نوعا من الحصانة النسبية (دور حرم الجامعة) ، ثم هى من خلال ذلك خلقت الجماعة الطلابية كجماعة متجانسة فى جوانب كبيرة . بحيث يمكن القول بأن الشباب الجامعى من خلال وجوده فى الجامعة يتشكل وعيه بذاته ، وبموقفه من النظام الاجتماعى ، أو ردود فعله لسلوكيات النظام السياسى .

غير أننا نلاحظ أن للتعليم صلة واضحة بالبناء الطبقى للمجتمع ، فإذا كنا فى مجتمع ذو توجه جماعى - اشتراكى مثلا - فإننا نلاحظ أن التعليم يصبح متاحا للجميع ، ومن ثم يساعد على اتاحة درجة أعلى من الحراك الاجتماعى لأكبر قدر من البشر ، بغض النظر عن الموقع أو الانتماء الطبقى ، ومن ثم فهو على المدى البعيد يساعد على تحقيق قدر من العدل

الاجتماعى ، وعدم بروز الحدود الطبقية الصارمة أو بلورة الطبقات فى مواجهة بعضها البعض ، على عكس ذلك نجد دور التعليم فى المجتمعات الليبرالية ، حيث التعليم باهظ التكلفة ، ومن ثم فهو غير متاح إلا لشرائح اجتماعية محددة ، ومن ثم نجد أن التعليم فى هذه المجتمعات لا يلعب دوراً أساسياً فى الحراك الاجتماعى ، بل فى بلورة الجماعات الطبقية وتحدد معالمها إلى حد كبير . اضافة إلى ذلك فقد يلعب التعليم دوره فى نشر حالة من الاحباط والتوتر بين المتعلمين الذين يعانون من البطالة ، والذين يصبحن بدورهم من الوسائل الهامة لاشاعة الوعى بضرورة التغيير الاجتماعى .

اضافة إلى ذلك نجد أن هناك علاقة بين التعليم – من خلال شباب الجامعة – والنظام السياسى ، فالشباب هم الأقل مسئولية تعرضاً لتحديدات المجتمع وقيوده ، فليس عليهم مسئولية معينة ، ومن ثم فهم محررون من هذا الجانب . اضافة إلى ذلك فإننا نجد أن أبناء الصفوة منضمون إلى النظام التعليمى ، خاصة الجامعة ، ومن ثم نجد أن هناك نوع من الاعتدال من قبل النظام السياسى فى معالجة تمردات الشباب ، وعدم استخدام القسوة معهم ، برغم أنهم الفئة التى يتكرر وجودها ومشاركتها فى التفاعلات المجتمعية العامة ، بخاصة فى حركات الاحتجاج والتمرد ، أو قد يرجع عدم استخدام القسوة معهم – مثلما يحدث مع فئات المجتمع الأخرى – نظرا لكونهم يشكلون اطار صفوة المستقبل ومن ثم هناك بعض التجانس موقف مجموعات الصفة فى مواجهة الجماهير .

إلى جانب ذلك تتميز علاقة الشباب بالنظام السياسى بكونها علاقة موضع توتر دائم ، وذلك لاختلاف اتجاه الحركة بين الشباب والنظام السياسى إذ يهدف النظام السياسى إلى تأكيد الاستقرار والتماسك ودعم المؤسسة الاجتماعية ، بينما يرى الشباب فى الاستقرار ودعم المؤسسة الاجتماعية قيدا عليهم ، ومحاولة لحصارهم . ومن ثم وجدنا أن تمردات الشباب وعنفهم يتجه عادة للنيل من النظام السياسى ، مهما ادعى تعبيره عن تفاعلات الجماهير وحسها . وأمامنا ثورة الشباب فى الصين فى ١٩٨٩ ، حيث حاولت الجماعة الشبابية خلالها

المطالبة بقدر من التغيير في الاتجاه الليبرالى ، غير أن النظام السياسى كان من القوة بحيث تمكن من قهرها والقضاء عليها .

ويعتبر وقت الفراغ من الجوانب العامة التى يمكن الاستفادة منها فى دعم علاقة الشباب بالمجتمع ، كما أنه من الممكن أن يصبح وقت الفراغ – على العكس من ذلك – آلية للقضاء على علاقة الشباب بالمجتمع . فى الحالة الأخيرة نجد أنه إذا لم يشبع المجتمع الحاجات الأساسية لشبابه ، ومن ثم إذا تولد لديهم قدرا من التوتر ومشاعر الاحباط الناتج عن عدم الاشباع ، فإن قت الفراغ سوف يصبح هو الإطار الذى يهرب الشباب خلاله من ارتباطاتهم الاجتماعية . قد يكون الهروب بريئا فى البداية إلا أنه قد يصبح فى النهاية آثما ، حيث يشارك الشباب فى سلوكيات تفصلهم عن المجتمع ، ابتداء من تعاطى المخدرات للغياب فى عالم خيالى بعيدا عن المجتمع ومرورا بالمشاركة فى سلوكيات انحرافية واجرامية عديدة ، وحتى تمرد الشرائح الشبابية فى مواجهة المجتمع . وفى هذا الاطار يصبح وقت الفراغ هو ساحة الاستعداد التى تهيىء الشاب للسلوك الخارج على النظام .

من الممكن أن يصبح وقت الفراغ – على خلال ذلك – آلية لدعم علاقة الشباب بالمجتمع ، حينما يستفاد منه اما فى ممارسات تدعم أيديولوجياً المجتمع ، وثقافته أو قيمه السائدة ، أو الاستفادة منه فى اعادة تجديد الشريحة الشبابية ذاتها ، حتى تتخلص خلاله من توتراتها لتعود إلى المجتمع متخلصة من توتراتها ، وعلى استعداد للعمل والايجابية بفاعلية بما يعود عليها وعلى المجتمع بالنفع وبما يعمق العلاقة العضوية بين الشباب والمجتمع .

المراجـــع

1 - Parsons, T. The Social system (Gleonce, Kegan Paul, New York, 1961) P. 43.

2 - Orum, A. : Introduction to Political Sociology, The Social Anatomy of the Body Politic, (Prentice - Hall INC. Englewood. New Jersy, 1952, P. 87.

3 - Erkson, E. : Identity and the Life Cycle, New York, International University Press, 1959, P. 32.

٤ - أحمد خليفة : المحاضرة الافتتاحية لندوة (نحو نظرة علمية جديدة للشباب فى مصر) يونيو ١٩٧٥ منشورة فى الشباب المصرى وقضاياه من وجهة نظر المثقفين المصريين (منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعة والجنائية) ١٩٨٠ ص ص ٢ - ٥ .

5 - Eisentadt, S. N. : From Generation to Generation, Age Groups and Social Structure, Th Free Press, New Yourk, 1961. P. XIX.

6 - Ibid, P. 16.

7 - Flacks, R. : Youth and Social Change. Markham Publishing Company. Chicago, 1971, P. 23.

8 - Ibid, P. 43.

٩ - على ليلة : الشباب المصرى وقضاياه من وجهة نظر المثقفين المصريين ، منشورات المركز القمى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، ١٩٨٠ ص ٦٤ .

10 - Richard Flaccks : Op. Cit. P. 33.

11 - Parsons, T. and Robert, E Bales : Famil, Socialzation and Interaction Process (Glencoe ILL, Free Press, 1955, P. 112.

13 - Ibid, P. 115.

14 - Ibid, P. 120.

15 - ibid, P. 119.

16 - Parsons, T. : Some Considerations on Theory of Social Change,

Raral Sociology, No., 26. 1961, P. 12.

17 - T. Parsons & Bales : Op. Cit., P. 111.

١٨ – علياء شكرى ، الاتجاهات المعاصرة فى دراسة الأسرة . دار المعارف . الطبعة الأولى ، ١٩٨٩ ، القاهرة ص ١١٣ .

19 - S. N. Eisentadt : Op. Cit., P. 261.

20 - Ibid, P. XV.

21 - Richard Flaks : Op. Cit., PP. 23 - 24.

22 - Ibid, PP. 25 - 26.

23 - Ibid, P. 27.

24 - David. C. McClland : The Acheiving Socity (Princeton. N. S. : Van Nostrand, 1961. P. 28.

25 - Ibid, P. 27.

26 - E. Erikson : Op. Cit., P. 39.

27 - Richard Flacks : Op. Cit., P. 28.

28 - Ibid. PP. 28 - 29.

٢٩ – على ليلة : الشباب والمجتمع ، ملامح الانفصال الاتصال . المؤتمر الدولى الثانى للإحصاء والحسابات العلمية ١٢ – ١٤ . ابريل ١٩٧٧ ص ص ١٦٧ – ١٩٢ ، بخاصة ص ١٨٩ .

30 - Parsons T. & Platt G. : Age, Social structure and Socialization in Higher Education. Sociology of Education XLIII. (1), winter, 1970. P. 16.

31 - Ibid, P. 21.

32 - Richard Flacks : Op. Cit., P. 31.

33 - T. Parsons & G. M. Platt : Op. Cit., P. 25.

34 - S. N. Eisenstadt : Op. Cit., P, 113.

35 - Ibid, P. XVII.

36 - Ibid, P. 117.

37 - Richard Flacks : Op. Cit, P. 36.

38 - Ibid, P. 39.

39 - Zolberg A. : Youth as a Political Phanomenon in Tropical Africa, Youth and Society Vol. 2 N. I. 1969, PP 199 - 219.

40 - Richard Flacks : Op, Cit., P. 42.
41 - Ibid, P. 44.
42 - T. Parsons & G Platt : Op. Cit. P. 22.

٤٣ – على ليلة : الشباب المصرى وقضاياه من وجه نظر المثقفين المصريين مرجع سابق ص ٥٩.

44 - A. Zolberg : Op. Cit., P. 208.
45 - Ibid, P. 217.
46 - Richard Flacks : Op. Cit. P. 16.
47 - Anthony M. Orum : Op. Cit P. 117.
48 - Richard Flacks : Op. Cit. P. 18.
49 - S. N. Eisenstadt : Op, Cit. P. XXXI.
50 - A. Zolberg : Op. Cit. P. 203.
51 - Ibid, P. 212.
52 - S. N. Eisenstadt : Op. Cit. P. 119
53 - Ibid, P. 120.
54 - Ibid, P. 121.
55 - Richard Flacks : Op. Cit. P. 11.
56 - Ibid, P. 12.

٥٧ – على ليلة : الشباب والمجتمع ، ملامح الانفصال والاتصال ، مرجع سابق ، ص ١٧١.

58 - Richard Flacks : Op. Cit. PP. 12 - 13.
59 - S. N. Eisenstadt : Op, Cit. P. XXIII.
60 - Ibid, P. XXI.
61 - E. Erikson : Op. Cit. P. 72.
62 - Richard Flacks : Op. Cit. PP. 43 - 44.
63 - Ibid, P. 44.
64 - Jansen, G. H. : Militant Islam, Haper & Row Publishers. New York. 1979, P. 128.
65 - Flacks, Richard : Social and Cultural Meaning of Studant Social

Problems. Vol. 7. winter 1970 PP. 340 - 357.

66 - Ibid, P. 345.

٦٧ – على ليلة : الشباب المصرى وقضاياه من وجهة نظر المثقفين المصريين ، مرجع سابق ، ص ٥٦ .

٦٨ – على ليلة : الشباب والمجتمع ، ملامح الانفصال والاتصال ، مرجع سابق ، ص ١٨٣ .

٦٩ – نفس المرجع ، ص ١٨٤ .

٧٠ – نفس المرجع ، ص ١٨٤ .

٧١ – نفس المرجع ، ص ١٨٢ .

٧٢ – نفس المرجع ، ص ١٨٣ .

٧٤ – نفس المرجع ، ص ١٨٣ .

٧٤ – على ليلة : الشباب المصرى وقضاياه ، وجهة نظر المثقفين المصريين ، مرجع سابق ، ص ٥٧ .

الفصل الثالث

مقومات الشخصية الشابة
وخصائصها

المحتويات

أولاً : مقدمة حول طبيعة الشخصية الشابة .

ثانيـاً : مكـونات الشخصية الشـابة .

ثالثـاً : خصائص الشخصية الشابة .

رابعـاً : مشكلات الشخصية الشـابة .

خامساً : الشباب والعلاقة بالمجتمع (خاتمة) .

«لاعب ابنـك سـبعاً ، وأدبـه سـبعاً ،
وصاحبه سبعاً ، ثم أترك له الحبل على
الغـارب»

صدق رسول الله

أولاً – مقدمة حول طبيعة الشخصيات الشابة :

لا تختلف بنية الشخصية الشابة عن شخصية البالغين من حيث النوع بقدر اختلافها من حيث درجة الصياغة النظامية ، واكتمال عملية التنشئة الاجتماعية التى خضعت لها الشخصية . من هنا نستطيع القول بأنه إذا كانت شخصية البالغ تمثل حالة الإستقرار والثبات البنائى لبناء الشخصية الإنسانية ، فإن الشخصية الشابة تمثّل الحالة أو المرحلة الدينامية لهذا البناء . وإذا كان الثبات هوالقاعدة بالنسبة لشخصية البالغ وأن الحركة هى الاستثناء ، فإننا نجد أن الدينامية وحالة عدم التشكل هى القاعدة بالنسبة للشباب ، وأن الاستقرار أو السكون حالة مرضية أو استثنائية ينبغى البحث فى أسبابها . وإذا كانت الشخصية تشكل بناء متكاملا يتكون من مجموعة العناصر أو المقومات الأساسية ، فإننا نرى أنه خلال مرحلة الشباب نجد أن هذه العناصر تتفاعل تفاعلاً مزدوجاً بحثاً عن الاكتمال الذى تحققه فى مرحلة الشخصية البالغة التى تجاوزت مرحلة الشباب، ويحدث هذا التفاعل عادة فى اتجاهين، اتجاه العناصر الى تجاوز هويتها أو كينونتها الحالية بحثا عن وضع أكثر اكتمالاً فى المستقبل، ذلك على المستوى الثقافى والاجتماعى والبيولوجى . أما الثانى فيتمثل فى التفاعل الذى يتأسس بين عناصر أو مقومات الشخصية وبعضها البعض ، بحيث تحاول من خلال هذا التفاعل الأفقى تبادل التأثر

والتأثير بالقدر الذى يستهدف الوصول إلى خلق الشخصية المتوازنة . بالإضافة إلى ذلك هناك اتجاه ثالث ينتج عن اتجاهى التفاعل السابقين ، وهو التفاعل الذى يتم فى معية زمنية واحدة على مستوى رأسي فيما يتعلق بالعنصر الواحد ، بين الحاضر والمستقبل ، بحيث يتفاعل ذلك فى ذات الوقت مع التفاعل الذى يحدث بين مختلف عناصر أو مقومات الشخصية فى قلب الحاضر .

ومن الطبيعى أن تؤدى العناصر المكونة للشخصية والتفاعل بينها إلى تخلق مجموعة من الخصائص المستندة إليها والتى تميز الشخصية الشابة . ومنطقى أن يؤدى اسهام العناصر والتفاعل بينها وثبات هذا الاسهام إلى ثبات ملامح الشخصية . حقيقة أن هناك أنماطا فرعية للشخصية الشابة تفترق عن النموذج المثالى لها فى بعض الخصائص ان سلباً أو ايجاباً ، غير أن القواسم المشتركة بين الأنماط الفرعية الشابة تشكل فى العادة جوهر النموذج العام .

إضافة إلى ذلك يؤدى التفاعل المتوازن بين هذه العناصر بالنظر إلى السياق الاجتماعى من ناحية ، وكذلك بالنظر إلى المرحلة العمرية التي تمر بها الشخصية الشابة من ناحية أخرى ، إلى تخلق مشكلات فى بنية الشخصية الشابة ذاتها ، أو تتصل بالعلاقة بين هذه الشخصية وبناء المجتمع . ويؤدى تراكم المشكلات إلى ضعف الرابطة العضوية التى تربط الشباب بالمجتمع ، قد يكون الشباب هم أصحاب المسئولية فى ذلك ، وقد يرجع الأمر فى النهاية إلى الطبيعة المنهارة للسياق الإجتماعى .

ثانياً – مكونات الشخصية الشابة :

الحديث عن مكونات الشخصية الشابة هو حديث تجريدى بالأساس يحال من خلال التأمل المتعسف فصل العناصر المكونة للشخصية الشابة للبحث فى طبيعتها واسهاماتها النسبية فى بناء الشخصية ، التى تعتبر نتاجا لتفاعل هذه العناصر أو المكونات التى نعرض لها فى الفقرات التالية .

١ - ويعتبر المكون البيولوجي أول هذه العناصر ، حيث نجد أنه يشكل أكثر المقومات أساسية بالنسبة لبناء الشخصية . ونقصد به البنية العضوية والفيزيقية التى تجعل الفرد كائنا عضوياً حياً . ومن حيث مكوناته البيولوجية فهو لا يختلف الإنسان عن أى كائن حى آخر ، حيث تلعب الوراثة البيولوجية دوراً أساسياً فى نقل التكوين البيولوجى من جيل إلى آخر بيد أن الإختلاف الوحيد يكمن فى إمتلاك التكوين البيولوجى للإنسان القدرة على التفاعل مع البيئة المحيطة ، وهو ما يعجز عنه الحيوان . ففى أعقاب الولادة البيولوجية للإنسان يبدأ دور الوراثة فى التقلص فى مقابل زيادة تأثير وطأة البيئة وفاعليتها . وتبدأ العناصر الخارجية الأخرى الصادرة عن البيئة الايكولوجية والاجتماعية والثقافية فى تأكيد فاعليتها حتى انها لتغلب أحيانا على التكوين البيولوجى ذاته . بذلك يمكن القول أنه إذا كان الحيوان ابن سلالته ونوعه فإن الإنسان ابن مجتمعه وثقافته .

وفى هذا الاطار نستطيع أن نقسم حياة الإنسان بيولوجيا إلى أربعة مراحل . مرحلة الصغر والنشأة حيث الإنسان مولود بمجموعة من الدوافع والاحتياجات والغرائز والاستعدادات البيولوجية التى يسعى الكائن الحى لاشباعها واعمالها . وأثناء عملية الاشباع هذه يقوى الكائن الحى بيولوجيا حيث يحقق درجة أكثر من الاكتمال للأعضاء الأساسية واتجاها من حالة التجانس الى التخصص الوظيفى لهذه الأعضاء . وفى المرحلة الثانية ، وهى مرحلة الشباب نجد أن أعضاء الكائن الحى قد بلغت أوج نضجها ، حيث الجسم قوى والعضلات مفتولة والغرائز قوية ، ومن ثم البحث عن اشباع أمثل . ومن الملاحظ أنه خلال هذه المرحلة تحدث عدة تغيرات فى شكل الجسم ، وفى الصوت ، وفى الطاقة التى يتمتع بها الإنسان . غير انه برغم هذه الحيوية والاكتمال البيولوجى المتدفق ، نجد أن الاكتمال الاجتماعى والثقافى لا يكن قد تحقق بعد . ومن ثم تعيش الشخصية الشابة عادة حالة من القلق ، أو عدم الاشباع ، ومن ثم عدم التوازن البيولوجى . هذا فى حين تمثل مرحلة الرجولة مرحلة شباب التكوين البيولوجى الذى اكتمل فى مرحلة الشباب ، فى حين تمثل مرحلة الشيخوخة حالة الانهيار بالنسبة لهذا البناء البيولوجى (١) . ذلك يعنى أن مرحلة الشباب هى أكثر المراحل حساسية وقلقا ودينامية من الناحية البيولوجية .

٢ - ويعتبر الجانب أوالمكون الثقافى من المكونات الهامة فى بناء الشخصية . ومثلما نجد أن المكون البيولوجى مشتق من البناء العضوى وما تحت العضوى ، فإننا نجد أن المكون الثقافى مشتق هوالآخر من بناء الثقافة والقيم ، بحيث يتم استيعابه داخل بناء الشخصية من خلال مؤسسات التنشئة الاجتماعية والثقافية ووسائلها العديدة . ويكشف تحليل بناء الثقافة والقيم داخل بناء الشخصية عن تضمنه لثلاثة عناصر ، العنصر الأول هوالعنصر الإدراكى ويحتوي بداخله على مجموعة المعارف الموضوعية والدقيقة والتى بالنظر إليها تدرك الشخصية واقعها المحيط . أما العنصر الثانى فيتمثل فى العنصر التقويمى ويحتوي بداخله على مجموعة المعايير والقيم التى تفاضل الشخصية إستنادا إليها بين البدائل المختلفة لاشباع الحاجات الأساسية للشخصية . أما العنصر الثالث فهو العنصر الوجدانى ، وهو العنصر الذى يرتبط الشخص من خلاله عاطفيا أو مشاعريا بموضوعات محددة للاشباع . وفيما يتعلق بمكانة مفهوم الثقافة والقيم فى بناء الشخصية فإننا نطرح ثلاثة ملاحظات ، الأولى انتقال أو تدرج فاعلية مؤسسات التنشئة من البسيط إلى المركب ، ومن المتفرد إلى المتعدد . بمعنى أنه إذا كانت الأسرة هى مؤسسة التنشئة فى الصغر ، فإننا نجد أن المدرسة تضاف إليها بعد فترة ، ثم جماعة الأصدقاء ، ثم نجد فى النهاية أن عدة مؤسسات هى التى تتولى عملية التنشئة حينما يصبح الإنسان شابا . أما الملاحظة الثانية فتتمثل فى تباين مضامين التنشئة الاجتماعية والثقافية ، فمن المؤكد أنه وإن كان هناك قدر من التداخل والتكامل إلا أن هناك نوعاً من التخصص فيما يتعلق بمضامين التنشئة ، فالمعايير التى تغرسها الأسرة تختلف نوعيا عن المعايير التى تتولى المدرسة غرسها ، وتختلف هذه بدورها عن المعايير أو القيم التى تعمل مؤسسة العمل على تنشئة الشباب العامل عليها . أما الملاحظة الثالثة فتتمثل فى تدرج وزن ومكانة عناصر الثقافة والقيم ارتباطا بتقدم الشخصية الفردية نحو النضج ، فإذا كان العنصر الوجدانى هو الذى يسبق أولاً فى الصغر ، فإن العنصر الإدراكى يبدأ بعد مرحلة من تحرك الشخصية نحو النضج ، ثم يبدأ العنصر العاطفى التقديمى فى الظهور بعد ذلك داخل بناء الشخصية . غير أن هذه العناصر لا يأتى كل منها بعد الآخر ، ولكنها قد تتواجد داخل المكون

الثقافى للشخصية ولكن بأوزان متباينة بالنظر إلى بعضها البعض .

ونظراً لأن الثقافة من حيث القيم والمعايير هى التى توجه سلوك الفرد فى المجال الاجتماعى ، فإننا نجد أن الشخصية الشابة لا تكون قد استوعبت المكونات الثقافية بالقدر الذى ييسر لها توجيه سلوكياتها بصورة عقلانية ورشيدة داخل المجال الاجتماعى ، ومن ثم نجدها تتبع أحيانا منطق التجربة ، المحاولة والخطأ ، فى تأسيس العلاقة بين سلوكيات معينة وقيم ثقافية بعينها . وقد تخطىء حينما توجه سلوكياتها بمكونات ثقافية غير ملائمة عشوائية لأنها لم تستوعب القيم التى توجه السلوك فى مجال اجتماعى بعينه . هذا بالإضافة إلى أن التزام الشباب بالقيم والمعايير الثقافية يكون حتى هذه المرحلة من العمر ضعيفا واهياً، وذلك لأن الشاب يكون فى مرحلة التعرف والتعريف بها لكنه لم يعمل فى الواقع ، ومن ثم لم يتفاعل بشأنها ، وهو التفاعل الذى يتيح له الاستيعاب المفصل والعميق لها . ومن ثم نجد أن الشباب يمتلكون خلال هذه المرحلة نوعا من المرونة الثقافية أو القيمية ، فهم فى حالة تجريب وتغيير وتعديل دائم لكل ما استوعبوه من قيم أتت إليهم من مختلف مؤسسات التنشئة الاجتماعية والثقافية . وفى هذا الإطار فقد يرفض الشباب القيم التى استوعبوها عن أجيال الشيوخ لأنها غير ملائمة للمواقف الاجتماعية التى يتفاعلون فى اطارها ، أو أنها لا تعبر عن رؤيتهم المخالفة لتفاعلات الموقف والسلوكيات التى ينبغى تأسيسها فى هذا الإطار ، أو أنهم قد يعتنقوا قيما ومعاييرا منحرفة لأنها أكثر توفيرا للاشباع بالنسبة لحاجاتهم الأساسية مما لو وجهت سلوكياتهم بالقيم السوية . بل إنهم خلال هذه المرحلة قد يعتنقوا قيما مضادة لقيم المجتمع تماما ، لأنهم يدركوا أن منظومة القيم التى يسلم بها المجتمع ويتفق عليها لا تقدم لهم اشباعاً حالياً أو محتملاً ، ومن ثم فقد ينضموا إلى سياقات اجتماعية تمتلك قيما ومعايير توفر لهم هذا الاشباع بالكيفية والمستوى الملائم .

ونتيجة لذلك نجد أن المكون الثقافى غالبا ما يكون مكونا مرنا ، يتسم بالتنوع وعدم الثبات ، بل وعدم تعمق جذوره فى بنية الشخصية الشابة . ومن ثم فالتزام الشباب بهذا المكون

الثقافى عادة ما يكون ضعيفاً . مؤشر ذلك أنهم قد يحاولون تجديد القيم التى استوعبوها ، أو البحث عن بدائل لها ، أو رفض هيئتها المعاصرة والهروب بعيداً عن المجتمع ، بحثاً عن هذه القيم ذاتها فى مراجعها النقية والصحيحة .

٣ - ويتمثل المكون الثالث فى المكون الإجتماعى فى بناء الشخصية الشابة . ويتحدد مضمون هذا المكون بمجموعة الممارسات التى تتولى اعداد أو تأهيل الشباب للتعامل مع العناصر الاجتماعية الأخرى داخل بنية المجتمع ، أو التى تجيز قدرته على التعامل من خلال تعيين مكانته ودوره الاجتماعى . وإذا كانت العلاقة الاجتماعية هى أبسط أشكال التفاعل الاجتماعى بين الأشخاص فى المجتمع ، فإننا نجد أن هذه العلاقات تتأسس بصورة سوية واجتماعية إذا حدث تكامل بين توقعات الأنا واستجابة الآخر لهذه التوقعات ، ومن خلال هذا التآزر تنشأ الجماعة والتجمع ، والنظام ، والنسق والبناء الاجتماعى .

ويتحدد اكتمال المكون الاجتماعى باحتلال الفرد لمكانة محددة داخل بناء المجتمع ، وأداء الشخص لدور محدد انطلاقاً من هذه المكانة . ومن خلال ترتيب المكانات بالنظر إلى بعضها البعض يتجلى الوجه الثابت لبناء النظام ، أما تفاعل الأدوار المختلفة فيعكس جانبه الدينامى . فإذا نظرنا إلى الشباب انطلاقا من ذلك فإننا نجد أنهم يحتلون مجموعة المكانات التى لم تكتمل أدوارها بعد . فمعظم الشباب يعيشون فى اطار النظام التعليمى أيا كانت طبيعته ، ومن ثم فأدوارهم من نوع الأدوار التابعة غير المستقلة . وذلك لأنهم مازالوا يؤهلون لأداء أدوار كاملة . وإذا كان من طبيعة بناء أدوار الشيوخ أن ميكانيزمات الثواب والعقاب فيه محددة وواضحة وصارمة ، فإن أدوار الشباب تتميز بامتلاك قدر كبير من الحرية التى قد تصل أحيانا إلى حد الخروج على متطلبات هذه الأدوار ذاتها . وهو الوضع الذى ندركه اصطلاحياً باعتبارها أدواراً ناقصة من حيث الصياغة النظامية ، أو أنها أدواراً لم تستقر بعد ، وهو الأمر الذى يجعل هذا المكون غير مكتمل أيضا فى بناء الشخصية الشابة .

٤ - استخلاصاً مما سبق فإننا نجد أنه إذا تضمنت الشخصية هذه المكونات الثلاث

بصورة مكتملة ، فإن الشخصية حينئذ تكون فى أكثر مستوياتها مثالية واكتمالا بيد أن نقص هذا الاكتمال فى أى من مقومات الشخصية أو فيها جميعا قد يدفع إلى الاحساس العميق بالقلق والتوتر ، الذى يظهر عادة فى الفجوة بين الاكتمال الناقص وبين الاكتمال المحتمل أو الذى ينبغى أن يكون فى هذه الفجوة قد يحدث التمزق الشبابى ، قد يعانى الشباب من أزمة الهوية ، قد يرفضون الماضى والحاضر لأن به نقصهم وتبعيتهم ، وقد يتشوقون إلى المستقبل لأن به اكتمالهم . ومن خلال هذا التفاعل الدرامى تبرز خصائص الشخصية الشابة التى نعرض لبعضها فيما يلى .

ثالثاً - خصائص الشخصية الشابة .

عرضنا فى الفصل السابق إلى كون الشباب يشكلون شريحة عمرية محددة بيولوجيا ونفسيا واجتماعياً . ومن خلال هذا التحديد نجدها تتميز ببعض الخصائص التى تجعلها تختلف فى طبيعتها عن مراحل الشخصية السابقة واللاحقة لمرحلة الشباب ، ونعرض فيما يلى لأكثر هذه الخصائص أهمية وبروزاً (*) .

(أ) يعتبر التحدد بفترة عمرية محددة من أهم الخصائص التى تميز الشخصية الشابة . وتتحدد هذه الفترة بالمدة الكائنة بين اكتمال النضج الفسيولوجى وبداية التأهيل أو النضج الاجتماعى . وهو النضج الذى يتحقق باحتلال الشباب لمكانة اجتماعية محددة يؤدى من خلالها دوراً أو أدواراً ترتبط بهذه المكانة (٢) . وبرغم تميز هذه الفئة العمرية بعديد من الصفات والقدرات الاجتماعية المتميزة فإن مناقشة هذه الخاصية ينبغى أن تتم فى ضوء ثلاثة قضايا أساسية .

أول هذه القضايا أننا إذا كنا نحدد فى مصر والعالم العربى هذه الفترة من ١٦ - ٣٠

(*) تتميز خصائص الشباب من بين مختلف المراحل العمرية بكونها محددة بفئة عمرية قصيرة للغاية فى عمر الإنسان ، تصل أحيانا إلى عشر سنوات ، ثم تذهب لتحل محلها شخصية كبار السن التى تصبح خصائص دائمة .

سنة ، فإن التحديد الزمنى لنقطتى البداية والنهاية يختلف من مجتمع إلى آخر ، حسب الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والثقافية السائدة فى كل مجتمع . هذا إلى جانب أن التحديد العمرى للفئة الشبابية لا ينبغى أن ينفصل عن تحديد المراحل الأخرى التى يمر بها الإنسان .

وتذهب القضية الثانية إلى أن تحديد الشباب بمرحلة عمرية معينة يفرض الاهتمام بالمسألة الجيلية . فى ضوء ذلك يتميز الشباب عادة بأن لديهم نزعة إلى الإستقلال ، ومحاولة للتخلص من الضغوط وألوان القهر المتسلطة عليهم من أجل توفير حيرة التعبير عن الذات . ونتيجة لهذه النزعة الى الاستقلال والاعتماد على الذات ، يتميز الشباب بأنهم أكثر راديكالية وأقل إمتثالاً للسلطة المفروضة عليهم .

وتشير القضية الثالثة إلى اعتبار مرحلة الشباب مرحلة مؤقتة بطبيعتها ، فسنوات الشباب معدودة فى عمر الإنسان ، ومن شأن ذلك أن يكون له نتائج هامة وواضحة . فقد تحدث فجوة بين الأجيال ، لكن من الخطأ القول بأن الفجوة بين الأجيال قد تؤدى إلى ظهور توجهات سياسية جديدة ، أو القول باحتمالية ظهور حزب سياسى يعبر عن الشباب فى مقابل حزب آخر يعبر عن الفئة الأكبر سناً . ذلك يعنى أن مرحلة الشباب تعتبر مرحلة مؤقتة بطبيعتها ، بحيث لا تشكل فى ذاتها ظرفاً كافياً لتشكيل حركة سياسية دائمة . وتوجد شواهد عديدة تشير إلى أن عدم ارتباط الأفراد بالتنظيمات السياسية المستقرة فى بعض الدول قد يتخذ شكل التعاطف مع الحركات والأحزاب السياسية الجديدة المستندة إلى الروابط العرقية اللغوية والثقافية ، وذلك من خلال احياء نزعات قومية مختلفة كما هوالحال بالنسبة للزنوج الأمريكيين ، والناطقين بالفرنسية فى كندا . ومن الطبيعى أن تكون الروابط بين ذوى القومية الواحدة أقوى من تلك الروابط التى توجد بين ذوى الجيل الواحد (٣) .

ذلك يعنى أنه يمكن النظر إلى الممارسة السياسية الشبابية ، باعتبارها الجذور الحقيقية للتوجهات السياسية والأيديولوجية للإنسان السياسى ، احدى عمليات التنشئة أو التطبيع السياسى . حيث تتعمق فى اطارها فى المستقبل ، ومن ثم نجدها تشكل الإطار الذى تعرض

فى نطاقه كافة التوجيهات السياسية للاختيار فيما بينها وبعد حسم الاختيار فإنه يتميز بدوامة بقية سنوات العمر .

٢ – وتتمثل الخاصية الثانية فى أن فترة الشباب تتميز عادة بالدينامية لسببين ، الأول يرجع إلى أن فترة الشباب عادة ما تكون هى الفترة الكائنة بين مرحلتى الاعداد والقيام بدور فعال فى بناء المجتمع . ولذلك فغالبا ما تتميز ملامح الشخصية فى هذه المرحلة بالغموض ، لأنها ما زالت فى مرحلة التشكل . وهذا هوالسبب فى امتلاء هذه المرحلة بتفاعلات متوترة وقلقة، لأنها تسعى وراء الاستقلال وشغل الدور بعد انتهاء الاكتمال والتدريب وممارسته . أما السبب الثانى لدينامية هذه المرحلة فيرجع لطبيعة التكوين البيولوجى والفسيولوجى والوضع الاجتماعى للشخصية الشابة . إذ نجدها تكون عادة حساسة لكل ما هو جديد لأنها لم تستقر بعد . ذلك من شأنه أن يجعلها فى شوق دائم للتغير وهو ما يطلق عليه فى ظروف تاريخية معينة ، بالحاجة الدائمة إلى الثورة .

٣ – وتشكل القابلية للتشكل الخاصية الثالثة للشخصية الشابة . ويتضح ذلك إذا حددنا مكونات الشخصية الانسانية من خلال أربعة عناصر رئيسية . العنصر البيولوجى الذى تولد به الشخصية الإنسانية ، والعنصر السيكولوجى الذى يكون عادة نتاجا لتفاعل العنصر البيولوجى بما هو خارج عن نطاق الشخصية الإنسانية حول محول أساسى يتمثل فى اشباع الحاجات البيولوجية والعنصر الاجتماعى الذى يشير إلى طبيعة المكانة التى يحتلها الشاب وأيضا طبيعة الأدوار الاجتماعية التى يؤديها فى المجال الاجتماعى والتى تشير إلى أعمال الطاقة الشابة فى المجال الاجتماعى . والعنصر الأيديولوجى أو الثقافى وهو العنصر الذى يشير إلى امتلاك الشخصية لمجموعة من التوجيهات الأساسية التى تحكم سلوكها فى المجال الاجتماعى (٤) .

فى اطار ذلك نجد أن عملية التشكيل تسير حسب عدة مستويات رئيسية . أولها أن الشخصية لها على كل عنصر من هذه العناصر عدة حاجات أساسية تتطلب الإشباع . ومن ثم فتحقق الاشباع أو الحرمان منه سوف يكون له تأثيره على بنية الشخصية وطبيعة سلوكها

المستقبلى . والثانى أن نتاج التفاعل بين العناصر المشكلة للشخصية الشابة هو الذى سوف يكون له تأثيره على طبيعة علاقة الشخصية الشابة بعالمها الخارجى ، والثالث أنه بالنسبة للعنصرين الاجتماعى والأيدولوجى ، نجد أن الشخصية الشابة تجرى اختيارا بشأنهما بين بدائل عديدة . فمن الناحية الاجتماعية يمارس الشاب اختيار المهنة ورفيق الزواج ، وطبيعة الحياة والسلوكيات الاجتماعية . ومن الناحية الأيديولوجية نجد أن الشخصية الشابة تمارس اختيار بين أى من الأيديولوجيات المطروحة على الساحة السياسية .

غير أن القضية الرئيسية فى هذا الصدد تتمثل فى أن تفاعل هذه الأبعاد الأربعة يؤدى عادة إلى انتاج أنماط أو أشكال عديدة للشخصية ، التى تظل بقية حياتها محكومة بطبيعة الامتزاج والتفاعل الذى تم بين مختلف العناصر . هذا إلى جانب أن عملية التشكل هذه تكون فى الغالب خاضعة لخاصية الانجذاب نحو المواقف المتطرفة . فالشخص المحروم بيولوجيا وسيكلولوجيا واجتماعيا قد يميل إلى تبني أيديولوجيات متطرفة . وكذلك قد تنتمى الشخصية الشابة ذات التوجه الأيديولوجى اليسارى إلى الطبقة العاملة أو الشريحة الدنيا للطبقة الوسطى . غير أن ذلك لا يمنع أن يكون لها أحيانا انتماؤها للطبقات العليا وتتمثل السمة الرئيسية المرتبطة بهذه الخاصية فى أن هذه المرحلة تسودها عادة مشكلات التشكيل ، كالقلق و التوتر والانفعال والخوف وعدم التحدد ، وكلها مظاهر تشير إلى الثراء الانفعالى الذى تتمتع به هذه الشريحة خلال مرحلة التشكل هذه .

٤ - ويشكل انتشار مشاعر القلق والتوتر الخاصية الرابعة للشخصية الشابة . ويرجع ذلك لعوامل عديدة ، أولها قلق الشباب وتوتره الذى يرجع لطبيعة المرحلة التى يتخطاها بين الاعداد للدور والقيام به ، وما يصاحب ذلك من اختيارات قد تفرض عليه ولا تلائمة ، أو يطلبها وقد لا تواتيه . العامل الثانى يتمثل فى الهوة الكائنة بين النضج الفسيولوجى والنضج الاجتماعى أساس الأهلية للانتماء الاجتماعى . بمعنى أنه فى فترات سابقة كان الإنسان بمجرد أن ينضج فسيولوجياً ، يمارس دوره الاجتماعى ، وبالتالى لا توجد هوة ، ومن ثم لا

يكون هناك تمزق ، لأن المشكلة تحل عادة بمجرد حدوث النضج الفسيولوجى للرجل أو المرأة . أما فى المجتمع الحديث فالوضع يختلف ، وذلك لأن حجم المعلومات التى تتيح الانتماء الاجتماعى للشباب ضخمة ، ومن ثم فان فترة الاعداد والتكوين تطول ، ومن هنا تتخلق الفجوة بين نضجه الفسيولوجى واعتراف المجتمع به كمواطن مستقل ، وله دور اجتماعى يؤديه دون مشاكل . وهذا يفسر لنا لماذا توجد أزمة الشباب فى شريحة معينة هى الشريحة المثقفة أو البرجوازية . الشاهد على ذلك أن أحداث ١٩٦٨ وما بعدها فى جميع أنحاء العالم ، فجرها الشباب المثقف أساساً . أما العامل الثالث الذى يؤكد خاصية القلق لهذه الفئة العمرية فيتمثل فى أن الشباب على خلاف الشيوخ (أرق أفئدة) ، فهم حساسون ، سريعوا الاستجابة بالرفض ، لأن روابطهم ضعيفة بالأوضاع القائمة . وهم فى ذلك على خلاف الشيوخ الذين ألفوا الأوضاع السائدة ، ومن ثم يصعب عليهم رفضها أو الخروج عليها . بل ينصب رفض الشيوخ فى الغالب على المتغيرات التى تستجد على أوضاع ألفوها ، وهم فى ذلك على عكس الشباب تماماً الذين دأبوا على رفض المتغيرات المستقرة والمألوفة .

٥ - وتشكل الطبيعة التجديدية الخاصية الخامسة التى تتصف بها الشخصية الشبة . فهم غالبا المجددون فى التاريخ ونتفق فى ذلك مع ترفور باتمان Pattman الذى أكد على دور الشباب المثقف كقوة كاسحة ومبادرة لتجديد المجتمع . ليس جديدا علينا أن نتذكر أن ماركس ولينين وفيدل كاسترو كانوا قبل كل شىء من ضمن المثقفين الشباب وليس العمال اليدويين (٥) .

ذلك يخلق احساسا يتعلق بالموقف الدينامى للشباب عبر التاريخ . وفى هذا الصدد نجدهم - أى الشباب - يواجهون بمشكلتين . الأولى اهتمامهم بقضية المستقبل فى اطار تفاعلهم مع الشيوخ . فإذا كان الماضى والحاضر هو نطاق الشيوخ ومحط تجسيد آمالهم ، فإن المستقبل هو محط أنظار وآمال الشباب . غير أن المستقبل تتحدد ملامحة فى الحاضر ، من هنا يصبح الخلاف حادا حول بعض الممارسات التى يؤسسها الشيوخ ، والتى تمس بالأساس المستقبل الشبابى . وهنا يصبح الشباب قلقاً بشأن المستقبل ، وما قد يرثه من

أوضاع الحاضر وانحرافاته بإعتبار كونها متغيرات مؤثرة على المستقبل .. بحيث يتجسد ذلك في تساؤلين رئيسيين ، من الذى له حق صناعة المستقبل ؟ أو بالأصح إلى أين نحن ذاهبون ؟ . ذلك يفرض تأكيداً على ضرورة المشاركة الايجابية الفعالة فى صياغة الحاضر من قبل الشباب ، لأن فى صياغة الحاضر تحديدا لملامح المستقبل ولأن المشاركة في الحاضر ضمانا من ألا ينفرد الشيوخ بصياغة المستقبل .

بيد أنه قد تثور فى هذا المجال قضية خلافية ، هل حقاً لدى كل الشباب إيمان بالمستقبل ؟هل هذا الإيمان متجانس فى ملامحه بين مختلف الفئات الشبابية ؟ ما نلاحظه اختلاف تصور المستقبل بين مختلف الفئات الشبابية . فالمستقبل الذى قد يتصوره الفلاحين يختلف عن المستقبل الذى قد يتصوره العمال أو الذى يتصوره المثقفون الطلبة (٦) . غير أننا قد لا نتفق مع ذلك ، لأن المواقع الطبقية أو الفئوية مواقع تستند بالأساس إلى المصالح الأنانية، وهى مشاعر تتناقض مع رمانسية الشباب ومثاليته وطهارته . الأوقع أن يمتلك الشباب تصورا مستقبلياً واحداً ، غير أنه إذا كانت ثمة خلافات فإنها تدور حول مدى ادراك تفاصيل المستقبل . وذلك يتوقف على حجم الاستيعاب الثقافى للشباب ووعيه ، إضافة إلى أن الارتباط بالمستقبل يستند إلى مدى تفكك الروابط مع الحاضر .

وتتعلق القضية الثانية بموقف الشباب من المستقبل . حيث يقف الشباب – على ما يذهب راندولف بورن Bourne فى مقاله عن الشباب والحياة Youth and Life –موقف وجودياً قلقاً، يعبر فى اطاره عن احساسه بزيادة التناقض بين الاحتمالات المتجددة للسعادة الإنسانية من ناحية ، وبين التهديد بالحروب التدميرية من ناحية أخرى . ويبدو هذا التناقض أوضح ما يكون الآن ، ذلك أن انجازتنا التكنولوجيا قد تخلق عن اليوتوبيا طابعها الخيالى كما أشار هربرت ماركيوز إلى ذلك ، فى الوقت الذى تجعل فيه الدمار الشامل أمرا ممكنا . وقد عبر الشباب من خلال الحركة الطلابية عن احساسهم العميق بهذا التناقض ، بحيث بدا ذلك واضحا تماما فى شعاراتهم التى تطالب (بممارسة الحب لا شن الحرب) (٧) .

خلاصة القول أن لدى الشباب اهتمام ضرورى بالمستقبل لأن مصالحهم فى إطاره ، ومن ثم يتبدى قلقهم بشأن ما قد يؤثر فى الحاضر على المستقبل ، أو بشأن عناصر الحاضر المتناقضة والتى قد تؤدى إلى تدمير المستقبل .

٦ – أن لدى الشباب ايمانا كاملا بالتغير ، وهو الأمر الذى يعد سمة أساسية فى البنية الشبابية . وإذا كان هيجل قد قال بجدل الأفكار المتعالى ، وإذا كان ماركس قد قال بجدل التفاعل المادى ، فإننا يمكننا أن نتحدث قياسا عن مقولة جدل البشر عبر حركة التاريخ . هذا الجدل الذى يشكل الشباب عنصر الدينامية فى اطاره . فإذا قلنا أن لدى الشباب اهتماماً بالتغيير ، فإن السؤال الذى قد يثور ، وما هى الشواهد الدالة على ذلك ؟ فى اطار ذلك نذكر عدة شواهد ، الشاهد الأول يتمثل فى وجود ميل قوى لدى الشريحة الشبابية لتجاوز الواقع المحيط دائما بالنظر إلى مثال يتمسك به أعضاؤها . فهى تميل إلى تجاوز ما هو كائن انطلاقاً إلى ما ينبغى أن يكون . من هنا يصبح ايمان الشباب بالتغير ظاهرة موضوعية ومطلوبة ، يدعم ذلك انهم أقل ارتباطا بالواقع القائم وأكثر امكانية على استيعاب المتغيرات المتجددة (٨) . أما الشاهد الثانى فيشير إلى أن ما هو كائن هو ناقص من وجهة نظرهم . وقد يصبح النقص أكثر وضوحا حينما يتعايش مع ذلك تفككا واضحا للسلطة التقليدية فى المجتمع تحت وطأة التحديث ، ومن ثم تصبح البنية التقليدية غير ملائمة ، ومن شأن ذلك أن يفرض الانتقال إلى بنية جديدة . غير أن ذلك أن صدق فى المجتمعات الزراعية أو البدوية ، فإنه قد لا يصدق بنفس القدر على المجتمعات المتقدمة التى تسودها بنية حديثة وثقافة حديثة أيضا . غير أننا قد نؤكد فى هذه الحالة على دور الشباب فى مقاومة السلطة التقليدية للكبار ، بإعتبار أن تفكيك سلطة الكبار يعد عاملا أساسياً فى احداث التغير الاجتماعى (٩) .

وبين الواقع الناقص أو التقليدى الذى يسيطر عليه الكبار من ناحية ، وبين المثال الذى يؤمن به الشباب من ناحية أخرى ، تظهر الشريحة الشبابية – خاصة الواعية – باعتبارها الية التحول أو الإنتقال نحو ما ينبغى أن يكون . حيث تغيير الواقع حسب المثال تجسيداً للمستقبل ،

الذى هوالمحصلة النهائية لذلك . ويعنى ذلك أن هناك قناعة أساسية ترى أن الشباب هم أكثر الفئات رغبة فى التجديد وتطلعا إلى تقبل الحديث من الأفكار والتجارب ، ولذلك فإنهم يمثلون مصدراً أساسياً من مصادر التغير فى المجتمع . على أنه من الضرورى أن نأخذ فى الاعتبار كيفية استيعاب النظام القائم لهذه الرغبة فى التجديد دون تناقضات أو صراعات حادة (١٠) .

٧ - وتشير الخاصية السابعة إلى وجود ثقافة شبابية تسود بين الشريحة الشبابية وبخاصة شباب الجامعات . بحيث ساعد على تخليق هذه الثقافة عدة عناصر ذات طبيعة عالمية، منها تضخم حجم الشريحة الشبابية فى العالم ، حيث نجد أن الهرم السكانى فى كثير من المجتمعات النامية والمتقدمة يميل لصالح الشباب . هذا بالإضافة إلى فاعلية عنصر التكنولوجيا فى بناء النظام العالمى ، ومن ثم فى دعم تماسك ووحدة الشريحة الشبابية فى هذا النظام ، من خلال أساليب الملبس (الجينز الأزرق) أو (موسيقى وأغانى الجاز عبر الراديو الترانزستور وشرائط الكاسيت) . وأيضا دور وسائل الاعلام والاتصال والمواصلات التى جعلت عالمنا واحداً (١٣) . بل اننا نجد أن تكنولوجيا الاتصال خلقت امكانية عالية لانتقال الأفكار والقيم من مجتمع إلى آخر . ومن شأن ذلك أن يجعل الشباب - بحكم قدرتهم على التجديد - أكثر قدرة على الاستيعاب والتواصل .

ويناقش عالم الاجتماع الفرنسى ألان تورين Touraine واقعية وجود وعى طلابى وذلك بالنظر إلى توفر شرطين ، ويتمثل الأول فى الادعاء بأن الحركة الطلابية هى حركة مستقلة لها أهدافها و آلياتها الخاصة. والثانى يتمثل فى تركيزها داخل مجتمع الجامعة ذاتها . هذا الوعى يشبه فى كثير من الوجوه (الوعي الطبقى) لدى البروليتاريا الصناعية خلال القرن التاسع عشر وقد ذهب تورين إلى القول بوجود تماثل واضح بين الطلاب والعمال ، فى الجامعات الفرنسية كبيرة الحجم - وفى جامعة نانتير Nanterre المعزولة اجتماعيا - حيث نجد أن الطلاب قد أصبحوا يشكلون جماعة متميزة تشبه فى بعض الوجوه العمال الصناعيين فى المصانع الرأسمالية المبكرة . فضلا عن وجود تشابه بين المعتقدات التى يؤمن بها الطلبة الان والتصورات

اليوتوبية التى آمن بها الاشتراكيون الأوائل . ويواصل تورين وجهة نظره بقوله أن الجماعات فى كل الدول المتقدمة تكنولوجياً قد أصبحت احدى (القوى الأساسية فى عملية الانتاج) بحيث يمكن القول - فى ضوء هذا التصور شبه الماركسى - أن الطلاب قد ورثوا الدور الذى كان ينبغى أن تلعبه البروليتاريا وباستطاعتنا أن نجد أفكاراً مماثلة - ولكن من منظور مختلف -لدى هربرت ماركيوز Marcuse الذى تأثر إلى حد كبير برايت ميلز فى تأكيده أن الطبقة العاملة الصناعية - وخاصة فى مجتمع الاستهلاك والوفرة كمجتمع الولايات المتحدة - قد فقدت رغبتها قدرتها على احداث تغيرات راديكالية . وأن دورها الثورى القديم قد وقع الآن علي كاهل المثقفين الشباب الذى يمثلون عموما طلبة الجامعات . وفى مثال حديثة يحاول ماركيوز توضيح وجهة نظره قائلاً (أنه لا يعتقد بأن الحركة الطلابية المعاصرة تمثل قوة ثورية ، ولكنها (أى الحركة) تعد عنصرا - داخل المجتمع الأمريكى - قد يتحول إلى قوة ثورية بالتحالف مع الجامعات المسحوقة وخاصة الزنوج (١٢) .

هذا الوعى يستند إلى ثقافة يمكن أن نسميها بثقافة الشباب . وهى ثقافة تشير إلى مجموعة التوجيهات القيمية والأساليب السلوكية التى تتجسد فى أنظمة علاقات اجتماعية وأنساق للاعتقاد ، تتبلور حول حاجات الشباب ووضعهم فى المجتمع واحساسهم بمشكلاته . بحيث تضم هذه الثقافة فى مستوياتها الادراكية والتقويمية والوجدانية ، أطرا قيمية وفكرية ومشاعرية لتوجيه السلوك الشبابى ، فى هذا الاطار يمكننا التاكيد على أن ثقافة أو وعيهم يدور حول عدة محاور رئيسية .

فهذه الثقافة تشكل من ناحية ثقافة فرعية على البعد العمرى ، بمعنى أنها ترضى بقيم ومعايير تختلف إلى حد كبير عن قيم ومعايير الاباء ، ومن ثم فهى ثقافة تدور عادة حول الجديد وترفض القديم . ثم أنها ثقافة تتطلع عادة إلى المستقبل ولا تحاول أو تعمق جذورها أو مرتكزاتها فى الحاضر . ويتمثل المحور الثانى فى أن ثقافة الشباب تميل عادة إلى رفع شعارات ذات طابع راديكالى كرفض التسلط والوصاية والسلطة ، وذلك فى مقابل التطلع إلى

الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية والديموقراطية (*) . ومن ثم فنحن نجد أن ثقافة الشباب - بغض النظر عن انتمائها الوطنى - يكون لها عادة موقفا من القضايا ذات الطابع الإنسانى ، كالوقوف إلى جانب الفئات الفقيرة أو المهضومة الحقوق داخل المجتمعات المتقدمة ، أو الوقوف إلى جانب شعوب المستعمرات ضد استغلالها ، هذا إلى جانب دعم قضايا التحرير على نطاق عالمى ، كما حدث فى التنديد بالحرب الفتينامية وما إلى ذلك . ويدور المحور الثالث فى هذه الثقافة حول الحاجات الشبابية بالأساس ، حيث يتحدد موقفها من هذا العالم على مدى اشباعه لهذه الحاجات أو فرض الحرمان عليها - فاستنادا إلى ذلك تتم الادانة أو المباركة . وفى هذا الصدد نلاحظ أن ثمة صيغة عالمية واحدة فيما يتعلق ببعض الممارسات الثقافية التى تنتشر عبر الأوساط الشبابية بشكل متجانس وسريع خلال فترة تاريخية وجيزة (*) .

٨ - ويشكل الطابع النقدى الخاصية الأساسية لثقافات الشباب ومجتمعهم . وإذا كنا قد أشرنا سابقا إلى رومانسية الشباب ، وايمانهم الطاهر بالمثل ، فإن من المنطقى أن يستتبع ذلك اتجاه الشريحة الشبابية إلى نقد ما هو كائن بالنظر إلى ما ينبغى أن يكون باعتباره اطارا مرجعياً لذلك . ومن هنا نجد أن الثقافة الشبابية تتسم بالطابع التقويمى أو النقدى . ويعنى ذلك أننا إذا قلنا أن العناصر المكونة للثقافة هى العناصر الإدراكية والتقويمية والوجدانية ، فإننا نجد أن ثقافة الشباب تستند بالأساس إلى العنصر التقويمى ، ويصبح أساس التقويم والنقد متمثلا فى مدى كفاءة هذه الثقافة فى اشباع الحاجات الأساسية للشباب ، وأيضا مدى اقترابها من شكل المجتمع الذى ينبغى أن يكون أو الذى يتصورونه . بالإضافة إلى ذلك فإن هذه الثقافة تصوغ عادة جدلا مع الثقافة السائدة ، وذلك فيما يتعلق بمطالب أو قضايا عامة تخص

(*) يثير الطلبة فى الغالب بعض التساؤلات داخل مدرجات الجامعة تتعلق أساساً بالديمقرواطية أو غيرها من القضايا المتصلة بممارسات النظام السياسى . يحدث ذلك أيضا فى المحاضرات التى تدور حل موضوعات لا تتصل من قريب أو بعيد بهذه القضايا ، وهو الأمر الذى يشير إلى وعى طلابى يدور أو يتمركز حول قضايا محددة .

(*) يؤكد ذلك انتشار شعارات شبابية معينة داخل الشريحة الشبابية فى مختلف مجتمعات العالم ، كارتداء الجينز الأزرق ، واطلاق الشعر ، والاستماع إلى أغانى وموسيقى معينة . بل إننا نجد أنه حينما إنفتحت الصين على الغرب ظهرت بعض القمصان الملونة التى يلبسها الشباب فى شنغهاى ، برغم تباين التوجه الأيديولوجى والبناء الاجتماعى عن نظيره السائد فى الغرب . ويمكن إعتبار احداث التمرد الشبابى التى انتشرت عبر العالم فى ١٩٦٨ أكثر المؤشرات دلالة على ذلك .

المجتمع بكل فئاته ، وليست مطالب تتعلق بالمصالح الخاصة بالشريحة الشبابية . وقد يرجع ذلك فى بعض منه إلى الطهارة التى تتمتع بها هذه الشريحة ، وأيضا إلى المثالية التي تتوفر لها . هذا إلى جانب أننا كما أشرنا نجد أن الشريحة الشبابية (الطلابية) داخل الجامعة تنتمى عادة إلى مختلف الشرائح الاجتماعية ، ويتسق مع ذلك أن مطالبها ليست فئوية (*) .

٩ – وتعتبر امكانية التحول من الثقافة الفرعية – التى ترتبط بشريحة محددة – إلى الثقافة المضادة – التى تشكل وعى شريحة رافضة – من الخواص الأساسية التى تميز المجتمع الشبابى . وفى هذا الصدد ، فنحن إذا كنا قد أكدنا على وجود ثقافة فرعية يمكن أن نسميها بالثقافة الشبابية ، فإنه من الضرورى أن تعمل الثقافة العامة فى هذه الحالة على استيعاب عناصر التجديد الكائنة فى اطار الثقافة الشبابية . بحيث يساعد ذلك على دعم أواصر العلاقة بين الثقافة الأم من ناحية والثقافة الفرعية – الشبابية – من ناحية أخرى ، عن طريق خلق قدر كبير من القواسم المشتركة بينهما . بحيث يعنى ذلك تطوير الثقافة الأم بالقدر الذى يمكن أن تستوعبه من الثقافة الفرعية الشابة . لكن إذا كانت هذه هى الحالة المثالية الواجبة للعلاقة بين

(*) يتسق مع ذلك ظاهرتين وقعتا فى المجتمع المصرى . وتتمثل الأولى فى أن مصر قد شهدت منذ عام ١٩٧١ – منذ اعلان فلسفة الانفتاح الاقتصادى – قيام كثير من الفئات والجماعات مطالبتها ببعض المطالب الفئوية (كالعمال ، المدرسين ، الأطباء الصيادلة ،الزراعيين ، القضاه ، أساتذة الجامعة) فى مقابل ذلك نجد أن الطلبة (شباب الجامعة) كانت مطالبهم فى تظاهرات ١٩٧٢ ، ١٩٧٣ ، ١٩٧٧ ذات طابع عام تتعلق ببعض القضايا المنفصلة بصدى فاعلية النظام الاجتماعى والسياسى .

ويتسق مع ذلك – الظاهرة الثانية – ما حدث فى المطالب الواحدة التى طالب بها شباب الطلبة كشريحة واحدة ، أن نجدهم فى فرنسا قد دعوا إلى إنهاء وضع حاسد وطالبوا بتأسيس تعليم ثقافى عالى وحقيقى . وفى اسبانيا طالب الطلبة بمحو آثار النازية من التعليم العالى قبل الشروع فى تأسيس أى اصلاح ثقافى. وفى ايطاليا طالب الطلبة بازالة كل تفرقة اجتماعية وتقليل التفاوت بين مختلف مناطق المجتمع الايطالى . وفى اليابان ظهرت مطالب شبابية تسعى إلى تحقيق أهداف دقيقة ، ولكنها تثير النقاش حول النظام الاجتماعى والسياسى بأكلمه . وفى أفريقيا نادى الطلبة بضرورة الخلاص من النفوذ الإستعمارى فى التعليم والسياسة وفى أمريكا اللاتينية طالب الطلبة باقامة علاقات وظيفية بين التعليم واحتياجات التنمية . وتوضح هذه الأمثلة أن الحركة الطلابية لم تستهدف غايات طلابية أو تعليمية بحتة ، بل تعدتها إلى المطالبة بادخال تغييرات جذرية فى النظم الاجتماعية والسياسية القائمة ، والدعوة إلى تأسيس قيم جديدة يستند إليها بناء الدولة ككل ، بل إننا نجد عادة داخل مدرجات الجامعة المصرية والجامعات العربية تساؤلات تتعلق بمدى فاعلية أو علاقة موضوعات معينة – يدرس بالجامعة – بالتنمية الاجتماعية ، ومدى فاعليتها فى ترقية اوضاع المجتمع ، أو ماذا فعل علم الاجتماع بالنسبة للمجتمع والتنمية فى مصر والعالم العربى ، أو ما هى فائدة نظريات وافكار ومفاهيم العلم فى تطوير مجتمعنا .

الثقافة الكلية والثقافة الفرعية ، فإننا نجد أن الثقافة الكلية – ثقافة الشيوخ – تصم آذانها عادة أمام أى إدعاءات لثقافة أو شريحة الشباب ، ومن ثم تدفعها إلى التحول من ثقافة فرعية إلى ثقافة مضادة ، ونتيجة لذلك يشكل الشباب – وبخاصة طلاب الجامعة – مجتمعا مضادا وثقافة مضادة . فى أعقاب ذلك يتخلق حوار عنيف بين الطلبة والنظام الاجتماعى والسياسى ، قد يبدأ بلغة الكلمات الحادة والنافذة غير أنه ينتهى أحيانا بطلقات الرصاص . وتتحول القضية حينئذ لتصبح هل فى امكان المجتمع والثقافة الأم قمع الشباب واخضاع ثقافتهم . فإذا اتبع المجتمع هذا التوجيه لمعالجة التفاعل بالقضاء على التناقض عن طريق نزع فتيل الاشتعال وتأجيل الانفجار ، فإننا نجد فى مقابل ذلك ان باستطاعة ثقافة الشباب المضادة السعى إلى التحالف مع الجماعات والثقافات الراديكالية الأخرى ، كخطوة ضرورية للقضاء على النظام القائم وثقافته الجامدة ، وتقديم بديل لملامح المجتمع والثقافة التى ينبغى أن تكون (*) .

١٠ – وتعتبر مسئولية الاختيار والتوتر المرتبط به من أهم الخصائص المميزة للموقف الشبابى . وإذا كانت مرحلة الشباب تتحدد – كما أشرنا – باكتمال النضج الاجتماعى المستند إلى اكتمال التأهيل الاجتماعى للشباب للاضطلاع بمسئوليات محددة ، فإننا نجد أن الشباب هم الفئة التى تواجه بأعباء اختيار نوع المسئولية التى عليهم أن يقوموا بها وليست أعباء القيام بالمسئولية ذاتها . غير أننا نجد أن هذا الاختيار يواجه عادة بثلاث صعوبات ، وتتمثل الأولى فى مدى تأهيل الشباب للقيام بأى من جوانب المسئولية فى مختلف المجالات الاجتماعية . أما الثانية فتتعلق بمدى ملائمة الظروف الاجتماعية المحيطة والقائمة لانجاز اختيار الاضطلاع بمسئولية محددة . بينما قد تنشأ الثالثة نتيجة لاتجاه المجتمع إلى فرض مسئوليات محددة على

(*) نجد غالبا أن مجتمعات العالم الثالث متخمة بالمطالب التى تدور حولها الخلاف بين الطلبة والنظام السياسى القائم . حيث يشكل الطلبة فى غالب الاحيان رأس حربة الانقلابات التى تتم ضد النظام السياسى القائم . فمثلا نجد أن مظاهرات الطلبة هى التى شكلت الانقلاب الذى اطاح بالرئيس أحمد سوكارنو واحلال الرئيس سوهارتو محله . ومن ثم نجد أن كثيرا من الصفوات السياسية فى العالم الثالث تلجأ إلى اصدار القرارات الهامة اثناء غياب التجمعات الطلابية (كفترة الاجازات مثلا) وذلك حتى لا يتمكن الطلبة من تشكيل جماعة ضاغطة لتدعيم القرار السياسى ، هذا إلى جانب اصرار كثير من الزعامات على عدم تسييس الطلبة أو الجامعة بحجة أن العلم يشكل مهمتهم الأساسية .

الشباب دونما اتاحة فرصة للاختيار ، أو حتى اتاحة فرصة التفاعل مع الاختيار المفروض ، وهو ما يمكن أن نسميه وصاية الاختيار .

واستنادا إلى ذلك أن مرحلة الشباب تواجه بضرورة القيام باختيارات تتعلق بالاضطلاع بمسئوليات عديدة . فمطلوب من الشاب ضرورة القيام باختيار التخصص . مطلوب منه اختيار المهنة إذا هو قد تخرج من الجامعة . ومطلوب منه الاختيار لتأسيس أسرة مع ما يترتب على ذلك من انجاز مسئوليات عديدة (*) . وإذا قلنا أن عملية الاختيار هذه تجعل الشاب يعيش لحظات القلق والتوتر الوجودى ، بما يعدم قدرة المخاطرة لديه ، ومن ثم تحمل نتائج القرار ، فإن ذلك من شأنه أن يؤكد أحقيته فى المشاركة الإيجابية فى صياغة الواقع الاجتماعى المحيط.. وهو ما يعنى تعميق انتمائه الاجتماعى . باعتبار أن هذا الواقع –الذى تشكل مسئولياته واختياراته جزءا منه – هو واقع شارك فيه. بيد أننا نجد على العكس من ذلك، أن حرمان الشباب من تأسيس اختياراتهم المصيرية ، يؤدى إلى شعورهم بالقلق والاغتراب والانسحاب من الحياة الاجتماعية ، ومن ثم اضعاف انتمائه الاجتماعى . بحيث يتحول إلى عبء يثقل كاهل التنمة ، وحشدا أو رصيداً ساكنا ومنتظرا لأى تمرد شبابى قادم وقادر على دفع هذا الحشد باتجاه اشاعه الفوضى فى النظام الاجتماعى .

١١ – ويعتبر الرفض والتمرد من الخواص المحورية المميزة للشريحة الشبابية . وتعنى هذه الخاصية عدم اقتناع الشباب بما هو كائن ومن ثم رفضه . وقد يرجع عدم الإقناع هذا إلى أنواع الحرمان التى تواجهها الشخصية الشابة فيها يتعلق باشباع حاجاتها الأساسية . وقد يتخذ الرفض صورة رفض مؤسسات الدولة التى تحيط بالشباب ، والتى يصبحون أمام

(*) لا تتيح الظروف فى كثير من المجتمعات النامية للشباب الجامعة امكانية القيام بمسئولية الاختيار . فمثلا فى مصر وكثير من المجتمعات العربية نجد أن اختيار التخصص ونوع التعليم يخضع لآليات مكتب التنسيق بغض النظر عن القدرات الخاصة للشباب . وفى اختيار المهنة غالبا ما يتولى مكتب القوى العاملة ذلك فى مرحلة التوجه الاشتراكى أما الآن فقد سقط هذا الإلتزام ، بغض النظر عن طبيعة التأهيل والقدرات أيضا . بل اننا نقابل فى أحيان كثيرة بمفارقات غريبة فى هذا الإطار كأن يعين خريج الفلسفة مديراً لجميعة استهلاكية وهو ما يعنى إسقاط إعتبار التخصص فى التوزيع على الوظائف . هذا إلى جانب أن إنخفاض مستوى الدخول ينفى مسئولية إختبار تحديد مسئوليات الشباب التى تأتيه دائما من الخار وفرض عليه .

ضخامتها وفعاليتها فاقدى القوة والفاعلية . وقد يتخذ الرفض شكل التمرد علي منطق الوصاية الذى يحاول الشيوخ فرضه على الشباب بحجة عدم اكتمال نموهم . وقد يصبح الرفض معنوياً كما هوالحال فى النكتة الناقدة لاحدى جزئيات الوجود الواقعى ، أو يتخذ شكل الهجرة المادية من الوطن . وقد يصبح الرفض لا مبالاة متخلقة عن مظاهر عديدة كالاحباط واستمرار الحرمان ، بحيث يؤدى ذلك إلى ضعف الانتماء ، والحياة بفكرة الهجرة كفكرة أيديولوجية . ويعنى ذلك أن يعيش الشباب بعقلية المهاجر داخل حدود الوطن ، قاطع لكل ارتباطاته والتزاماته ، متخلياً عن أية تبعات قد تفرضها بديهية المواطنة (١٣) .

ويرتبط بالرفض والتمرد دور الشباب فى المعارضة السياسية والاجتماعية ، حيث لعب الشباب هذا الدور فى الولايات المتحدة الأمريكية التى لم تشهد منذ نهاية الحرب العالمية الأولى حركة عمالية سياسية . والتى لم تعرف أيضا حزباً سياسياً راديكاليا شعبياً يمكن أن يكون مصدراً لحركة راديكالية جديدة . ويصدق ذلك أيضا على الفترة التى شعر فيها كثير من الأمريكيين بعدم الارتياح لسياسة حكوماتهم الداخلية والخارجية . ونتيجة لذلك بدأ الطلاب الجامعيون يقومون بدور بارز فى التعبير عن عدم الرضاء عن السياسات الحكومية ، ثم معارضتها فيما بعد . ويمكن القول بأن الطلاب الجامعيين قد ظلوا يشكلون عنصراً هاما فى الحركة الراديكالية ، ومصدراً للأفكار النقدية . وفضلا عن ذلك نجدهم يتولون قيادة التظاهرات الجماهيرية ، ويلعبون دوراً أساسياً فى التأثير على السياسة القومية من خلال تأييدهم لمرشحى المعارضة ، مثلما حدث خلال حملة رئاسة السيناتور يوجين مكارثى (*) (١٤) .

(*) يعتبر قيام شباب الجامعة بدور المعارضة السياسية من الظواهر المنشرة فى كثير من المجتمعات النامية . ويرجع ذلك لعاملين ، الأول غياب المعارضة السياسية الفعالة والمؤثرة والثابتة على موقفها من النظام السياسى القائم ، والثانى أن الطلبة الجامعيون هم بالتحديد أكثر الفئات التى يمكنها القيام بالمعارضة دون توقع ضرر مباشر أو مؤثر قد يصيبها . حيث لا يستطيع الموظف العام القيام بالمعارضة نظراً لامكانية عقابه وحتى رفته من الوظيفة . بينما نجد أن الطالب أو الشاب لم يخضع لعملية الصياغة النظامية Institutionalization الكاملة . ولعل هناك بالتاريخ المصرى والعربى ما يؤكد ذلك . فمثلا ثار شباب الجامعات فى مصر كرد فعل لاحكام الطيران فى ١٩٦٨ كأحد آثار هزيمة يونية ١٩٦٧ . وحينما ساد اعتقاد فى ١٩٧٢ بأن النظام السياسى عاجز عن تأسيس معركة تحرير الأرض ، تظاهر الطلبة وشكلوا بذلك احدى =

والجدير بالذكر أننا نجد أن التمرد السياسى أو المعارضة السياسية التى أعلنها الشباب فى كثير من الأقطار تكون عادة رد فعل للنظم التسلطية والرجعية الحاكمة فى هذه الأقطار ، حيث نجدها نظما غير متكيفة واحتياجات التحديث ومتطلباته ، أو عاجزة عن اشباع الحاجات الأساسية لجماهيرها ، أو أنها منفصلة عن الجماهير وتوجهاتها الرئيسية . وتنشأ المعارضة حينما تحاول السلطة فى هذه النظم كبح هذه الحاجات أو القضاء على الأصوات التى تطالب بضرورة اشباعها . حيث تتحول هذه المعارضة فى النهاية من معارضة ذات طبيعة مؤقتة إلى معارضة سياسية دائمة ، نشطة ومستمرة للنظام القائم (٦٠) .

رابعاً - مشكلات الشباب مع المجتمع ، طبيعتها الأساسية .

عرضنا فى الصفحات السابقة للمتغيرات المتعددة التى تتفاعل فيما بينها لتخلق المسألة الشبابية ، أو لنقل المشكلة الشبابية . وأوضحنا أن بعضا من هذه العوامل يرجع إلى بناء النظام العالمى ، بينما ترجع مجموعة أخرى من هذه العوامل إلى بناء المجتمع المحلى الذى يشكل البيئة المحيطة والمباشرة للشباب . فى حين تشكل الشخصية الشابة ذاتها مصدراً لمجموعة ثالثة من العوامل . بيد أن هذه العوامل المؤثرة قد تمتلك تأثيراً ايجابياً على الشباب فتساعد على نضجهم ، ومن ثم على تطوير فعاليتهم وهو الأمر الذى يساعد على دفع التنمية وتقدم المجتمع معاً . وقد تصبح هذه العوامل ذات تأثير سلبى ضار ، تشيع الحرمان من أشباع الحاجات الأساسية للشباب ، ومن ثم تخلق فجوة بين الشباب وسياقه . وبعد الفجوة يأتى التمزق والصراع الذى يتطور فيكون له تأثيره المدمر على المجتمع والشباب معا . من هنا تهتم هذه

= جماعات الضغط التى كان لها تأثيرها فيما بعد على قرار المعركة . وقد تقدم الأنظمة السياسية على الغاء التنظيمات الجامعية ذات الطبيعة السياسية كالاتحادات الطلابية ، وخلق كيانات بديلة وهزيلة ، وذلك بهدف قطع الطريق أمام أية معارضة سياسية للطلبة ، تحت شعار المناداة بضرورة تفرغ الطلبة لتلقى دروس العلم التى ينبغى أن تشكل جوهر اهتمامهم الرئيسى . غير أن المعارضة الشبابية برغم ذلك قد تنمو وتزدهر . تأكيد ذلك تمرد شباب جنود الأمن العام فى منطقة الهرم عام ١٩٨٩ ، وتمرد شباب الصين فى ١٩٨٩ ، وتمرد الجماعات الدينية فى الجامعة باعتبارها قوى المعارضة الحقيقة للنظام ابتداء من ١٩٧٢ وحتى الآن .

الفقرة باستكشاف بعض مشكلات الشباب التى تظهر نتيجة للتفاعل بين الشباب والمجتمع ، بيد أننا قبل أن نعرض لهذه المشكلات نرى توجيه النظر الي ثلاثة ملاحظات أساسية

الأولى أن مشكلات الشباب قد ترجع إلى مشكلات يعانى منها بناء المجتمع ، وقد ترجع إلى جوانب نقص خطيرة تعانى منها الشخصية الشابة ، أو قد ترجع هذه المشكلات إلى طبيعة التفاعل غير المتناغم بينهما . والثانية ، أن مشكلات الشباب يمكن أن تنقسم أيضا إلى نوعين ، مجموعة المشكلات التى تعانى منها الشريحة الشبابية بعامة ، ومجموعة المشكلات التى تعانى منها بعض فئات الشباب ، كالشباب الجامعى مثلا هذا بالاضافة إلي أنهناك مجموعة من المشكلات التى تشارك فيها الشريحة الشبابية على مستوى العالم ككل . والثالثة أن المشكلة الشبابية عادة ما تمر خلال تاريخ وجودها بمرحلتين ، المرحلة الأولى حيث تكون المشكلة مجرد مشكلة اجتماعية ، وخلال هذه المرحلة يمكن مواجهة المشكلة عن طريق بعض التغييرات فى البيئة المباشرة للمشكلة والمخلقة لها . وفى المرحلة الثانية تصبح المشكلة مشكلة بنائية ، حيث يتطلب حلها اجراء تغييرات جذرية فى بناء المجتمع القائم . هذا إلى جانب انه كلما اتسع نطاق المشكلة لكى تغطى معظم أفراد الشريحة الشابية فى المجتمع ، كلما قاربت أن تكون مشكلة بنائية وليست اجتماعية والعكس صحيح . واستنادا إلى ذلك نعرض فيما يلى لبعض مشكلات الشباب :

١ - الشباب والحياة فى سياق مشكل .

نقصد بالسياق المشكل ذلك السياق الذى يمتلىء بمجموعة من المشكلات الرئيسية التى تنتشر فى مختلف مجالاته . فانخفاض الدخل مثلا يعوق الإنسان عن اشباع حاجاته الأساسية ، ويجعله عاجزاً عن تطوير قدراته بالنظر إلى الآخر القادر على ذلك . قد يعانى السياق الاجتاعى أيضاً من مشكلة الإسكان – ولا نحتاج أرقاما للاستشهاد على ضخامة المشكلة فى مصر وغالب مجتمعات العالم العربى – التى يخضع لتأثيرها الشباب ، أما منخلال أسرتة التي قد تفتقد خدمة المسكن الملائم أو التي ليست لديها خدمة المسكن أساساً ، أو قد يعانى الشباب

منها بالنظر إلى حاجته المستقبلية . هذا بالاضافة إلى أزمة المواصلات والازدحام ونقص سلع الغذاء ، وهى المشكلات التى تجعل حياته اليومية معاناة تعسة ينبغى التخلص منها بالهروب أو المواجهة .

يدرك الشباب أيضا أنه بعد التخرج سوف يكون مجرد ذرة مضافة إلي الركام الهائل من خريجي الجامعات المكدسين فى مكاتب الوزارات . كان ينبغى أن يشكل الشباب طاقة معدة ومؤهلة للاسهام بما يعود على الشباب والمجتمع بالنفع والتقدم ، إذا بهم يتحولون بآلية غريبة من طاقة إيجابية إلى عبء يعوق انطلاق المجتمع . إضافة إلى ذلك فسوف يؤدى اسقاط الدولة لالتزامها بتعيين الخريجين الى تخلق مشكلة بطالة على مستوى خريجى الجامعات ، وهم الشريحة التي لديها الاستعداد لتحويل التوتر والقلق إلى تمرد وثورة . ومن ثم فلنا أن نتوقع فترة قادمة تتميز بعدم الاستقرار الاجتماعى . ذلك لأن الشباب الجامعى يدرك التناقض بين امكانية من ناحية وعجز النظام الاجتماعى عن الاستفادة من هذه الامكانيات من ناحية أخرى مثلما أدرك فى فترة سابقة التناقض بين ما يتعلمه فى الجامعة من ناحية ومتطلبات الوظيفة التى يشغلها من ناحية أخرى . وذلك بحجة أن هناك فارق بين التعليم النظرى والخبرة التطبيقية، بحيث نجده يدخل الآلة البيروقراطية للمجتمع حسب شروطها و ليس حسب كفاءته وقدراته . وقد حاولت إحدى الدراسات التى أجريت على عينة من الشباب التعرف على مشكلات الشباب من وجهة نظر هذه العينة ، حيث أكدت نسبة ٤٩,٩٪ على ضعف المرتبات باعتبارها المشكلة الرئيسية على حين أكدت نسبة ٣٧,٨٪ على ارتفاع تكاليف المعيشة ، ونسبة ٣٣٪ على عدم وجود فرص عمل ، ونسبة ١٨٪ على عدم القدرة على الزواج ونسبة ٦,٣٪ على عدم تلاؤم التعليم مع الحياة ، ونسبة ٢,٣٪ على عدم ملائمة القدرات الدراسية (١٦) . الأمر الذى يشير إلى حياة هؤلاء الشباب فى واقع سياق مشكل بالفعل . وفيما يلى أهم المشكلات التى يواجهها الشباب الجامعى بعد التخرج فى المجتمع (١٦) وفى مواجهة هذا الواقع المشكل يطرح الشاب معنى الوطن والمواطنة موضعاً للتساؤل . فالوطن فى تحديده الأساسى والمباشر ليس إلا مسكناً وملبساً ومأكلاً ، وطموحاً لاشباع الحاجات الأساسية للإنسان ، وتجربة تراثية تؤكد حدوث

وتواتر الاشباع أو الحرمان . ومن ثم فكلما تحقق هذا الاشباع كلما تأكدت معانى تقديس المجتمع وتعمقت مشاعر الانتماء له والاستقرار بداخله ومن ثم العمل على ترقيته . لأن الاسهام فى ترقية المجتمع له أساسه فى اشباع تحقيق طموحات الذات (*) . بغير ذلك فإن عجز المجتمع عن اشباع الحاجات الأساسية للبشر الشباب بداخله ، سوف يفرض على الشباب وخاصة شريحته الواعية والمثقفة ثلاثة اختيارات صعبة .

وفى اطار الاختيار الأول ، يعيش الشباب داخل المجتمع رافضا له محاولاً الانتقام منه واستنزافه . وذلك من خلال التحول إلى سلوكيات منحرفة انحرافا اجراميا ، أو بممارسة السلوك الانتهازى الذى يرى فى الغايات الخاصة أهدافاً واجبة التقديس ، مع الإيمان باستخدام أية وسائل قد تجسد له هذه الغايات ، فالغاية تبرر الوسيلة .

ويتمثل الاختيار الثانى فى الانزواء والانسحاب من الحياة الاجتماعية للمجتمع . معايشته دون التفاعل الايجابى معه ، بحيث يعيش الشباب الذى يؤسس هذا الاختيار فى المجتمع دون الشعور بالانتماء له ، أو قد يصبح فى بعض الأحيان رصيداً مدخراً لأية جماعة ذات أيديولوجية هروبية ، قد تقدم للشباب الاشباع البديل ، ومن ثم تستقطبه كلية لكى تعيد توجيهه فى حركة مضادة للمجتمع .

ويتحدد الاختيار الثالث فى الوضع الذى يعيش فى اطاره الشباب مهاجراً داخل الوطن ، رافضا لهذا الواقع ساعيا للهروب منه إلى مكان يساعد على تحقيق امكاناته واشباع حاجاته الأساسية ، وذلك عن طريق الهجرة إلى خارجه . تأكيد ذلك أن عدد المهاجرين من المجتمع المصرى إلى الخارج ، خاصة إلى البلاد العربية النفطية ، قد بلغ نحو ٦٨٨٨٨ ارتفع فى

(*) يزداد الأمر سوءا حينما تطالعنا وجوه المسئولين فى مواجهة مشكلات الواقع التردية ، لتصرح بوعود تتعلق بمواجهة هذه المشكلات ، وان شهر كذا ــ سوف يشهد حلا لها . بحيث تلعب هذه الوعود دورها فى تعقيد الأمور . لأنها ترفع من شأن الطموح وتوسع الفجوة بينه وبين الحرمان الواقعى . ويصبح القلق والتوتر الشبابي ، وربما الانفجار هى المادة التى تملأ الفجوة الكائنة بين الطموح المرتفع والحرمان الواقعى المتعمق .

١٩٧٣ إلى نحو ٤٦٣٠٩٩ بحيث يمكن القول بأن الهجرة قد تضاعفت فى حوالى خمس سنوات إلي ما يقترب من سبعة مرات (١٧) . وفى دراسة أجريت عن الشباب الجامعى سئل الشباب عما إذا كانوا يوافقون على الهجرة أم لا ، أجابت نسبة ٦٥,٤٪ بالموافقة ، وهى نسبة عالية يمكن اعتبارها مؤشراً للهروب من المجتمع ، بل اننا نتوقع من النسبة الباقية وهي ٣٤,٦٪ أن تحاول الهجرة والهرب أيضا إذا استمرت المشكلات حادة فى مواجهتها . وفى محاولة لمعرفة سبب الهجرة إلى الخارج أجابت عينة الدراسة بأنها قد هاجرت لكى تشغل مناصب مناسبة ذلك بنسبة ٦,٥٪ فى حين أكدت نسبة ٣٠,٣٪ بأنها هاجرت لتحصل على دخل أكبر ، وأكدت نسبة ٣٢,٣ بأنها هاجرت لتحيا حياة كريمة وتحقق آمالها على حين ذهبت نسبة ٢١,٥٪ بأنها قد هاجرت لأن فرص العمل فى الخارج أفضل (١٨) .

لهذه الأسباب السابقة ، وبسبب المشكلات التى أشرنا إليها يعيش الشباب فى وطنه مهاجراً فى حالة انتظار دائمة لاصدار قرار الهجرة إلى الخارج تجسيده مادياً (١٩) متى توفرت الفرصة وأصبحت الظرف ملائمة .

٢ - الحرمان من المشاركة الاجتماعية .

إذا افترضنا - حسب البرهنة السابقة - أن الشريحة الشبابية هى صاحبة الحق الجوهرى في تشكيل مستقبلها بما يلائم امكانياتها . وإذا قلنا أن شريحة الشباب الجامعى هى الشريحة الأكثر وعيا بهذا المستقبل والاهتمام به ، والأكثر إدراكاً للطرق الملائمة - من وجهة نظرها - التى تقودنا لهذا المستقبل . فإنه استنادا إلى ذلك تتأكد مشروعية المشاركة الاجتماعية من قبل هذا الشباب الواعى فى كافة المجالات الاجتماعية ، وأيضا بما يساعد على تدريبها على قيادة المجتمع مستقبلاً ، بالنظر إلى ذلك وحسبما تؤكد دراسات علمية عديدة نجد أن لدى الشباب عزوفاً عن المشاركة الاجتماعية ، فمثلا نلاحظ انخفاض المشاركة الثقافية للشباب إلى نحو ٥٢٪ من عينة احدى الدراسات (٢٠) وانخفاض المشاركة الاجتماعية إلى نحو ٧٦٪ (٢١) والرياضة إلى نحو ٢٩٪ السياسة إلى نحو ٨,٥٪ (٢٢) .

وبرغم انخفاض المشاركة الشبابية فى مختلف المجالات إلا أننا نجد أن هذا الانخفاض حادا فى المجال السياسى ، ذلك برغم أن القضايا السياسية هى القضايا ذات الصلة المحورية بالنظام الاجتماعى وهى التى تجذب اهتمام الشباب عادة . بل اننا نجد أن كثيراً من المجتمعات النامية ترفض تسييس الجامعة ، تحت حجة أن الطالب الجامعى ينبغى أن يكون طالب علم فقط . ومن الممكن حتى اذا اتفقنا على وجهة النظر هذه أن يتاح نوعاً من التربية السياسية البديلة كاجراء الحوار حول قضايا محددة مع بعض التجمعات الشبابية . ذلك أن غلق المشاركة أمام الطاقة الشبابية سوف يؤدى بالتاكيد إلى عدم وعى الشريحة الشبابية – وهى التى تشكل الغالبية من ناحية ، ثم هى التى تتحمل عبء الانتاج فى المجتمع من ناحية أخرى – باتجاه حركة المجتمع، وهو الأمر الذى سوف ينعكس فى صورة حركة عشوائية للشباب بعيدا عن حركة النظام الاجتماعى الذى لم يمتلك توجها أيديولوجيا واضحا . هذا إلى جانب أن ذلك سوف يكون مقدمة لسلوك منسحب من حركة المجتمع وتفاعلاته ، فهو لا يشعر بأنه مشارك فى هذا المجتمع ، ومن ثم فما معنى أن يشارك بالعبء والانتاج . ثم هو من ناحية ثالثة قد يشكل المادة البشرية التى تعيش عليها الجماعات الخارجة على النظام سواء كانت ذات توجهات راديكالية أم سلفية ، تدعوه إليها كى يشارك تفاعلها، بهدف رسم الطريق إلى تحطيم هذا المجتمع الذى لا نصيب لهم فيه ، ذلك تحت وطأة يوتوبيا خلق مجتمع جديد .

٣ – الحرمان من اشباع الحاجات الأساسية .

لدى الشخصية الإنسانية ، والشخصية الشابة عادة مجموعة من الحاجات الأساسية التى ينبغى اشباعها . حيث يعنى اتاحة اشباع الحاجات الأساسية النمو السوى لشخصية الشاب حتى النضج ، هذا بالاضافة إلى تعميق انتمائه الأيديولوجى ، وهو الأمر الذى ينعكس على هيئة تحقيق درجة عالية من الاستقرار الاجتماعى (٢٣) . أما إذا لم يتحقق الاشباع لهذه الحاجات الأساسية ، فسوف تظل الطاقة الشبابية حبيسة معرضة للانحراف والانفجار – تحت وطأت الحرمان – إذا تواجدت ثقوب فى جدار البناء الاجتماعى القائم تسلم إلى هذا الاشباع الخفى، ومن ثم انسياب الطاقة الشبابية إلى محاولات غير سوية أو تظل باقية على حرمانها فى

مختلف مجالات السياق الاجتماعى ، بما يجعل عملية اشباعها لحاجاتها ، أو بالأصح استمرار وجودها يواجه بعديد من المشكلات الأساسية .

واستشهاداً باحدى الدراسات العلمية التى أجريت على الشباب المصرى (٢٤) نجد أن الشباب يواجه بمشكلات عديدة فى مختلف المجالات الاجتماعية ، فمثلا قد لا تشكل الأسرة اطارا ملائما لاشباع الحاجات الأساسية للشباب . حيث نجد أن نحو ٤١٪ من حجم العينة يعانى مشكلات أسرية ، قد تدور حول صراع الأجيال ، الذى يتركز أساسا حول رفض الاباء التسليم باشباع الحاجات التى يراها الشباب أساسية (٢٥) . فإذا انتقلنا إلى المجال الاقتصادى فإننا سوف نجد أن معاناة الشباب فيه أكثر وضوحاً ، حيث نجد أن نسبة ٨٣٪ من عينة الدراسة تعانى من مشكلات اقتصادية تعوق اشباع حاجات الشباب داخل السياق الاجتماعى (٢٦) ، وهو الأمر الذى يجعل السياق الاقتصادى بالنسبة للشباب مشكلا من ناحيتين : الأولى ، أن انخفاض الدخل الأسرى يؤدى إلى عديد من الحرمانات بالنسبة لاشباع الحاجات الأساسية للشباب ، والثانية أننا نجد أن الشخصية الشابة خاصة الجامعية هى الأكثر شعوراً بوطأة هذه المشكلات نظراً لتعدد مطالبها ، وأيضا لارتفاع مستوى طموحاتها ، خاصة إذا كانت على بداية تأسيس حياة جديدة . ذلك كله فى مواجهة مستوى من الدخل عاجز أمام هذه الاحتياجات المتنامية ، وغير قادر حتى على الوفاء بالمستويات الدنيا لاشباع الحاجات الأساسية .

بالإضافة إلى ذلك يعانى الشباب من مشكلات دينية عديدة . ذلك أن حاجات الشباب فى هذا الإطار تظهر فى شكل تساؤلات تتعلق بالهوية الدينية والإيمان ، إضافة إلى مجموعة التساؤلات المتعلقة بمعانى أساسية كالله ، وما بعد الحياة ، وما إلى ذلك من التساؤلات التى يصعب تقديم اجابة عقلانية لها فى بعض الأحيان . بحيث يدفع ذلك بالشباب إلى معاناة الغموض فيما يتعلق بالجوانب الدينية لواقعه . يتأكد ذلك من نتائج الدراسة التى أشرنا إليها والتى تؤكد أن نحو ٢٧٪ من شباب عينة البحث يعانون من مشكلات تتعلق بالدين (٧) . ولا يعنى

انخفاض نسبة من يواجهون مشكلات دينية انخفاض حجم المشكلات الدينية ، ، لأن النسبة المشار إليها تعتبر فى حد ذاتها عالية ، تجعل المجال الدينى مشكلا وتفرض ضرورة المواجهة الحقيقية فى هذا الإطار

أما فيما يتعلق باشباع الحاجات إلى الجنس كحاجة أساسية فإننا نجد أنها تشكل وضعاً مشكلاً بالنسبة للشباب الجامعى ، إذ يعتبر عدم وجود المسكن فيما بعد التخرج ، وإفتقاد الأمل فى امكانية تشكيل أسرة فى قلب سياق لا يسمح بالاشباع الجنسى خارج نطاق الأسرة ، من المشكلات الأساسية التى تواجه الشباب فى هذه الدراسة ، إذ تذهب ذات الدراسة إلى أن حوالى ٢٨٪ من عينة الدراسة تعانى من مشكلات جنسية (٢٨) . وبرغم الانخفاض الظاهرى لدرجة المعاناة من المشكلات الجنسية ، فإن النسبة التى أشرنا إليها تشير بالتأكيد إلى مجموعة أخرى من الشباب التى لم تستطيع أن تتحدث صراحة فيما تعانيه من مشكلات جنسية باعتبار أن ذلك يدخل فى نطاق الحياء العام (*) .

وإذا كان السياق الاجتماعى لا يقدم - كما هو واضح من المعطيات السابقة - اشباعات حقيقية لحاجات الشباب الأساسية ، فإن الشباب يكون عادة عرضه لمشاعر القلق والتوتر التى قد تسلمه فى حالات كثيرة إلى أمراض وظواهر نفسية خطيرة ، قد تظل على المستوى الفردى فى شكل ظواهر فردية ، أو قد تتجمع لتشكل ظواهر اجتماعية ذات طبيعة هروبية إلى الدين ، أو لرفضه ، ومن شأن ذلك أن يساعد على انتشار حالة من الفوضى الاجتماعية . بحيث تخلق

(*) فى هذا الصدد لنا ملاحظتان : أن هناك نوعا من الخطوبة المرحلية التى بدأت تظهر داخل الحرم الجامعى حيث يتعرف الشاب على فتاة وتتطور العلاقة حتى اعلان الخطبة اشهاراً للمجتمع والأسرة على هذه العلاقة . وتستمر هذه العلاقة بكل متضمناتها على مدى السنوات الأربع . وفى نهاية السنوات الأربع ، نشهد موسم فسخ هذه الخطوبات ، حيث نقابل معظم هؤلاء الاشخاص وقد فسخوا الخطوبة أو تزوجوا بأخريات غير الذين خطبوا لهم فى المرحلة الجامعية .
وتذهب الملاحظة الثانية إلى أن الجماعات الدينية بتأسيسها لامكانيات الزواج الداخلى ، تقدم اشباعا مشروعا لكل من الشاب والفتاة بتشكيل أسرة ، ومنحها سكنا بأقل قدر من التأثيث . هنا نجد أن الجماعة الدينية تلعب دوراً هاماً فى جذب الشباب إليها . ففى مقابل الإيمان بأفكارها ومبادئها ، نجد أن الجماعة تقدم له إشباعاً لحاجاته الأساسية بحيث تطرح الجماعة نفسها للشاب كبديل للمجتمع الذى عجز عن اشباع الحاجات الأساسية للشباب بالشكل الملائم .

هذه السياقات الجديدة التى هرب إليها الشباب اشباعاً داخليا وموقفيا لحاجات المنتمين إليها ، غير أنهم يشعرون فى كل الحاجات أنهم قد إنسلخوا عن حركة المجتمع . يؤكد ذلك حجم المشكلات النفسية التى يواجهها الشاب حسبما تذهب ذات الدراسة ، حيث أكدت أن ٥٠٪ من شباب العينة يعانى من مشكلات نفسية (٢٩) تدور حول مشاعر القلق والاغتراب ، وهى المشاعر التى تكمن أسبابها فى السياق الاجتماعى ، الذى ينبغى التوجه نحوه مباشرة لاصلاح ما به ، لكى يوفر ما يساعد على تحقيق السواء النفسى للشباب . ذلك أن الشباب لديهم حاجات أساسية لابد من اشباعها ، فإذا صادف الشاب الحرمان من الاشباع ، فإن ذلك سوف يؤثر على قوة انتمائه الاجتماعى ، ومن ثم سوف يكون نهباً لأية انتماءات تقدم له اشباعاً بديلاً أو على الأقل تقدم له وعدا مستقبلياً بامكانية الاشباع .

٤ - مشكلة الغياب الأيديولوجى :

يتبنى أى مجتمع - فى وضعه المثالى أو المعتاد - موقفاً أيديولوجيا محدداً تشكل متضمناته الموجهات الأساسية التى تحكم السلوك الاجتماعى ، باعتبارها المحكات التى يحكم بالنظر إليها على طبيعة الأداء . وتشير الأيديولوجيات فى معانيها الأساسية إلى مجموعة المبادىء أو الأفكار التى تشكل رؤية محددة للمجتمع ، ومن ثم موقفه من قضايا الوجود المحيط به . وتتمثل القيمة الحقيقية لأية أيديولوجيا فى أنها تطرح النموذج أو المثال الذى ينبغى احتذاؤه أو تمثله ، ومن ثم ففى حالة غياب الأيديولوجيا أو عدم وضوح المثال الذى تطرحه ، فإننا نجد أن التفاعل الاجتماعى يتم بلا موجهات أساسية . ومن ثم يتحرك المجتمع حركة عشوائية يفتقد الهدف ولا تمتلك خطا مستقيما للوصول إليه ، وهو ما نرى انعكاسا له فى سعى الأفراد لانجاز متطلباتهم وفقا لأيديولوجيات خاصة قد تهتم بما هو خاص ، وتفضله على ما هو عام . وتكشف محاولة تفحص البنية الأيديولوجية للمجتمع المصرى مثلاً فيما بعد ١٩٥٢ عن تميزها بعدة ملامح أساسية .

وتتمثل أول هذه الملامح فى افتقاد الأيديولوجيا للتماسك العضوى . إذ نجد أن أيديولوجيا ما بعد ١٩٥٢ ضمت مجموعة من العناصر التى لا تشكل مع بعضها بنية أيديولوجية

متماسكة ، تفرض مثالا واضحا ومحددا ينبغى احتذاؤه . فقد تعددت انتماءات المجتمع بين الانتماء العربى الاسلامى والاشتراكى وحتى الرأسمالى . بحيث تميز التاريخ الحديث بالانتقال بين مختلف هذه المواقف أو ضم بعضها معا . مما أدى إلى عدم الوصول إلى بنية أيديولوجية محددة المعالم ، ومن ثم فقد أدى هذا التنوع بين العناصر الأيديولوجية إلى طرح مشكلة تتعلق بالنموذج الواجب احتذاؤه ، والقيم التى ينبغى أن توجه سلوكنا .

وتشكل ظاهرة التنقل الأيديولوجى الظاهرة الثانية فى هذا الصدد وتأكيداً لذلك فإننا إذا تتبعنا التاريخ الأيديولوجى الحديث لمصر فسوف نجد انه فى الفترة من ١٩٥٢ وحتى ١٩٥٦ ساد ما يمكن أن يسمى بالتوجه الأيديولوجى الرأسمالى الذى دعم ببعض العناصر القومية والاسلامية، أما الفترةمن ١٩٦١ وحتى ١٩٧٠ فيمكن أن نسميها بفترة الأيديولوجيا الاشتراكية، هذا بينما تعرف الفترة من ١٩٧٠ وحتى الآن بفترة الانفتاح الاقتصادى والسياسى وتشجيع القطاع الخاص . والمشكلة الرئيسية فى هذا الصدد تتمثل فى أن الانتقال الأيديولوجى كان عادة انتقالا بين اختيارات متناقضة . وهو الأمر الذى يعوق استيعاب أى من هذه الأيديولوجيات أو توجهاتها الأساسية . بحيث يسلم هذا التنقل الأيديولوجى إلى حالة من عدم الاستمرار ، ومن ثم إلى غياب النموذج الأيديولوجى .

إلى جانب ذلك تميزت ممارسة الصفوة الحاكمة لأيديولوجيتها بعديد من المشكلات . فهناك مثلا ظاهرة التجريب الأيديولوجى (حيث كان الرئيس عبد الناصر يشير كثيرا إلى الصفة التجريبية لسياساته وعدم رغبته فى الالتزام بعقيدة جامدة) . هذا إلى جانب الانتقاء والتغيير الأيديولوجى ، بمعنى أن البنية الأيديولوجية قد تضم عناصر منتقاة إلا أنها متناقضة ، بالإضافة إلى ذلك هناك ما يمكن أن يعرف بالتوسطية الأيديولوجية . بمعنى أن لا نكون اشتراكيون بصورة واضحة (*) أو رأسماليون بصورة محددة ، بل نتبنى توجها أيديولوجيا فيه أسوأ ما فى الاثنين معا ، يخلط بلا وعى بين العناصر المتناقضة فى بناء أيديولوجى واحد مثال

(*) من الثابت أن أول منطقة حرة افتتحت فى بورسعيد سنة ١٩٦٥ قمة سنوات المد الاشتراكى ولما سئل عبد الناصر أن هذا الاجراء يتناقض مع الفلسفة الاشتراكية سخر من ذلك مجيبا أنه «لا بابوية فى =

على ذلك القول بالديمقراطية ، والتأكيد فى ذات الوقت على ضرورة أن يتم ذلك فى اطار ترضية النزعة الأبوية .

يضاف إلى ذلك ما يمكن أن يسمى بأحادية ومحدودية التوجه الأيديولوجى . ونقصد بأحادية التوجه الأيديولوجى أننا نلاحظ أن الاختيارات الأيديولوجية فى البلاد النامية تتم عادة على مستوى الصفوة السياسية من حيث اختيارها أو ممارستها دون اهتمام بعملية تربية الجماهير وفقا لها . وهذا من شأنه اتاحة التفاعل بين الجماهير والاختيار الأيديولوجى حتى يمكنها في النهاية استيعابه بحيث يصبح أى انحراف أيديولوجى من قبل الصفوة له رد فعل واضح من جانب الجماهير .

أما محدودية التوجه الأيديولوجى فنعنى بها اقتصارها على الصفوة المثقفة سواء شريحتها المؤيدة أو المعارضة لهذه الأيديولوجيا ، فى حين لم يحاول النظام الاجتماعى فى أى من مراحل التاريخ المجابهة الشجاعة لتربية الجماهير تربية أيديولوجية محددة ومتعمقة .

من الظواهر التى انتشرت فى هذه المرحلة أيضا ما يمكن أن نسميه بظاهرة التعايش الأيديولوجى فنظراً لغياب حسم الخيار الأيديولوجى نجد أن معظم البلاد النامية عادة ما تكون مسرحا لمجموعة من الأيديولوجيات المغلقة فى وجه بعضها البعض . فقد توجد الأيديولوجية الاشتراكية إلى جوار الاتجاهات الليبرالية بالإضافة إلى الاتجاهات الداعية لإحياء التراث والتى ترى فى الدين اطارا ملائما لتوجيه الواقع الاجتماعى ، غير أن الخطير فى ذلك أن هذه

= الاشتراكية» بالاضافة إلى ذلك نجد أن عبد المنعم القيسونى فى أول بيان للحكومة فى سنة ١٩٥٧ ، يشير إلى أننا نعمل حسب فلسفة رأسمالية تشجع القطاع الخاص ، فى الوقت الذى صدرت فيه قوانين الاصلاح الزراعى وتوزيع الأرض على صغار الفلاحين ، كمقدمة لصدور قوانين ١٩٦١ الاشتراكية .

وفى هذا الإطار اشار أحد المفكرين الاجتماعيين فى احدى المناقشات إلى أنه يعتبر أن الكارثة الحقيقية والتى تتجاوز كارثة يونيو ١٩٦٧ ، تتمثل فى انسحاب الناصرية بكل منجزاتها من على المسرح الاجتماعى والسياسى أو استبدالها بأيديولوجية أخرى دون اهتمام من الشارع المصرى الذى حققت له الناصرية الكثير ، ويعزى ذلك بالأساس إلى فشل الناصرية فى تأسيس ما يمكن أن نسميه بالتربية الأيديولوجية للجماهير .

العناصر الأيديولوجية تستقطب أفراداً يحملون ولاء متعصبا لها ، ولا تحاول التفاعل أو الحوار الداخلى فيما بين بعضها البعض ، ومن ثم تستند قوتها إلى ما تستطيع جذبه من أعضاء . وهنا يحدث ما يمكن أن يسمى بالجماعات الأيديولوجية المتوازنة ، التى ترفض كل منها تصور الأخرى بحيث يمكن أن يقود هذا الوضع إلى ظواهر عديدة كالصراع الأيديولوجى ، الذى يسلم فى بعض حالاته فى النهاية إلى غياب الاتفاق الأيديولوجى المحدد المعالم .

ذلك يعنى أننا لا نستطيع أن نؤكد امتلاك البلاد النامية لأيديولوجيا محددة ، ونتيجة لذلك تظهر ظواهر كثيرة كرد فعل لهذا الغياب أوالتهرؤ الأيديولوجي ، من هذه الظواهر فى اطار الشباب الجامعى هو تعريضه لخيارات أيديولوجية ممزقة ، وظهور ما يمكن أن نسميه بالجماعات الأيديولوجية الهروبية . وفى هذا الصدد لابد من النظر إلى الجماعات ذات الانتماءات الدينية أو الجماعات اليسارية على أنها تمثل اتجاهات هروبية (*) (٣٠) ، حيث هى هاربة من حالة الفوضى الأيديولوجية تحاول أن تعثر على أطر مثالية تتولى بالنظر إليها تغيير الواقع الاجتماعى وترشيد حركتها فى اطاره ، بحيث تعمل فى اطار ذلك على تجميع الانصار حول هذه الأطر وترتيبها حول توجهاتها الأيديولوجية ، وقد تتحين الفرص أحيانا لفرض هذا المثال أو الأيديولوجيا على الواقع الاجتماعى إن سلما بالاقناع وان عنفا تحت طلقات الرصاص .

الظاهرة الثانية فى هذا الصدد أن غياب المثال الذى يفرضه توجيه أيديولوجى محدد ، يؤدى أحيانا إلى انخفاض الانتماء الاجتماعى ، وممارسة الحياة وفقا لمنطق خاص ، تقدس فى اطاره الغايات التى يسعى الفاعل لانجازها باستخدام أية وسائل متاحة حتى لو كانت غير

(*) من الواضح خفوت صوت الجماعات اليسارية وبخاصة الماركسية فى السنوات الأخيرة وبخاصة بعد إنهيار الاتحاد السوفيتى ، حيث وجدت هذه الجماعات نفسها فى حالة من العرى الأيديولوجى ، وأمام هذه المفاجأة - إنهيار الاتحاد السوفيتى - تشرزمت هذه الجماعات ، اتجاه بعضها ليستريح فى خيمة القائلين بالعلمانية ، بينما اتجه البعض الآخر إلى بعض المواقف القومية المدعاة ، بينما مارس البعض الثالث نوع من النقد الاجتماعى العشوائى الذى لا يمتلك إطاراً محدداً الغريب فى الأمر الهروب السريع من الماركسية ، وهجر قضاياها !!!؟

مشروعة فى بعض الأحيان (**) . المهم هو النجاح بغض النظر عن شرف الوسائل . مع ما يرتبط بذلك من اهدار لكل القيم والمقدسات التى لها تاريخ عريق من الاحترام فى الوسط الجامعى .

٥ - الشباب والمؤسسات فى المجتمع :

إذا أكد علماء الاجتماع أنه لكى يكتسب الإنسان خاصيته الاجتماعية فإنه لابد وأن يعيش فى مجتمع . حيث يتواجد الأنا مع الآخرين يؤسسون علاقات وأدوارا ، يخلقون المجتمع بسيطاً ليتولى هو بعد التعقيد تخليقهم . يعنى ذلك أن ثمة مجتمعاً له كيانه الكلى ، والفرد كجزئية يتعامل مع هذا الكل الذى شارك فى تخليقه وأصبح الآن متضمناً فيه . بيد أن هذا التصور لعلاقة الفرد بالمجتمع قد تصلح لمجتمع المشاعة البدائى ، إلا أنه لا يلائم البناءات الاجتماعية التى خلقتها المراحل التاريخية التالية . حيث تعقدت علاقة الفرد بالمجتمع وأصبحت إلى حد كبير غير واضحة وغير مرئية وغير مؤثرة لهذا التصور المبسط لها .

ذلك لأن هناك كما فى المؤسسات أو السياقات الجزئية التى تتوسط التفاعل بين الفرد والمجتمع ، ومن ثم تؤثر فيه وتتأثر به، وهى بذلك تلعب دور الوسيط الذى يعكس احتياجات الفرد أو الذى يفرض متطلبات المجتمع . فى اطار ذلك يواجه الفرد نوعين من المؤسسات النوع الأول، ويتمثل فى مجموعة مؤسسات التنشئة الاجتماعية ، وتضم الأسرة والمدرسة والسياق المحلى كبناء ضبطى . فى مواجهة هذا النوع من المؤسسات يصادف الشاب نوعين من المعاناة الأول

(**) من الظواهر المقلقة التى بدأت تسود الوسط الجامعى فى السنوات الأخيرة هى محاولة النجاح والتفوق استنادا إلى أية وسيلة سواء تمثلت فى الإكتفاء بالمرجع الأساسى أو حتى تلخيصه واختزاله كوسيلة سهلة وسريعة للنجاح وحتى الغش فى الامتحانات . وتعتبر الظاهرة الأخيرة من الظواهر التى اصبحت ملفتة للنظر حتى اصبحت هناك ممارسات عديدة ومبتكرة فى هذا الصدد ، الشاهد على ذلك الارتفاع الجنونى لعدد حالات الغش المضبوطة فى السنوات الأخيرة .. بل لقد أظهرت بعض التحقيقات أن الأسرة كانت تشارك الشباب فى إعداد وسائل الغش .

انها عادة ما تغرس فى الشباب النماذج المثالية للسلوك الواقعى ، فهى عادة ما تسمح بحرية التعبير بل وتشجع الفرد عليها ، تسمح بالاختلاف مادام فى حدود ما تفرضه مراسم الاختلاف وتقاليده ، نوع من الاختلاف يعمل علي تفجر طاقات الابداع والتجديد فى بناء المجتمع ، وأثناء ذلك تغرس فيه المثال الواجب احتذاؤه . ومن ثم فهى تشكل مرحلة غرس أدوات القياس ومحكات السلوك التى تساعد الشباب على التفاعل الاجتماعى بشكل سوى . والمعاناة التي قد يواجهها الشاب فى اطار ذلك تتعلق بالصدام الذى تتعرض له المثل والمعايير ومقاييس السلوك التى استوعبها فى الصغر مع نظائرها فى الواقع الاجتماعى ، التى قد تكون متحركة أو مناقضة ، ومن ثم تعكس طبيعتها كم المعاناة التى قد يواجهها الشاب فى حياته اليومية ، ومن ثم تكون هذه المؤسسات منعزلة عن سياقها متقدمة عليه أو متخلفة عنه ، وفى هذه الفجوة قد يقف الشاب ليتحمل المعاناة الناتجة عن هذا الانفصال .

النوع الثانى من المعاناة الى قد يتعرض لها الشاب بالنظر إلى هذه المؤسسات ، يتمثل في عجز هذه المؤسسا ت ذاتها عن فرض النموذج أو تأسيس ضوابط تكون منهارة، حيث النزعة الفردية كما هو الحال بالنسبة للأسرة فى المجتمعات المتقدمة ، أو حينما تكون شديدة التماسك والصلابة بحيث تفرض نماذج جامدة على أنماط كالأسرة فى المجتمعات الأشد تخلفاً . وفى الحالتين لا تلعب هذه المؤسسات دوراً فعالاً فى تأهيل الفرد بالمتطلبات الحقيقية الملائمة للتفاعل مع الحياة الاجتماعية .

أما النوع الثانى من المؤسسات : فهى تلك التى نطلق عليها مجموعة المؤسسات القومية الحاكمة أو مؤسسات الدولة شعبية كانت أو سياسية . وفى الحقيقة أصبحت مؤسسات الدولة الحديثة تمثل فى حد ذاتها مشكلة عالمية بالنسبة للفرد فى المجتمع والشباب بصفة خاصة . فهذه المؤسسات أصبحت من الضخامة بحيث لا يستطيع الفرد أن يحاول مواجهتها ومن ثم يظل الفرد فى حالة خوف وقلق دائم من امكانية سطوتها عليه . خوف على حريته من أن يعبر أو أن يكون مضمن التعبير متناقضا وخوف من الاغتراب الذى قد تفرضه هذه المؤسسات عليه

بما يقهر طاقات الابداع فى ذاته . كأن تحاول فرض منطق فكرى أو وصاية أيديولوجية معينة ، ومن ثم تقولب تفكيره فى قالب معين قد لا يتلاءم مع بناء شخصيته ، لكن يتلاءم مع أهداف هذه المؤسسات .

ذلك يفسر قلق الشباب وتوتره وربما انفجاره رافضا هذا الوضع المفروض عليه . وذلك يفسر أيضا هذا الموقف الحاد الذى يقفه الشباب من المؤسسات الحاكمة فى المجتمع أو من الذين يتولون مقاليد أمرها . بحيث تتنوع أسباب الرفض بين الخوف على تحقيق تصورهم للمستقبل فى ظل هذه المؤسسات ، أو ادراكهم لعدم ملاءمة اتجاه وطبيعة التغير الذى تفرضه هذه المؤسسات ومن ثم تحدث إنفجارات عديدة قد يتخذ الانفجار شكل النقد العنيف لها أو حتى تحديها لها ، أو تحدياً . وحين اليأس وفقدان الأمل يصبح الهروب إلى جماعات هروبية ساكنة ومنعزلة أو متحدية مشروعاً لكونها تفرض ما هو ملائم للتصور الشبابى .

٦ - الهوة بين المثال وتجسدات الواقع :

الحالة المثالية فيما يتعلق بحياة الشخصية فى السياق الاجتماعى أن يحدث تطابق بين النماذج وأنماط السلوك التى استوعبتها الشخصية فى مرحلة التنشئة وبين تجسداتها فى الواقع ، بيد أنه قد تحدث انحرافات عن هذه الحالة المثالية ، كان يتخلق تناقض أو انحراف بين المثال تجسده الواقعى ، قد لا يعى ذلك الصغار ، لأنهم لم يصلوا بعد إلى مستوى التفاعل الاجتماعى المسئول ، وقد لا يهتم به الشيخ لأنهم قد يكونوا هم المسئولون عن ذلك . يبقى الشباب ، وهم المرحلة العمرية التى تواجه واقعها بمثها ، ومن ثم فهى تعيش مرحلة تجريب أو بالأصح بحثا دائماً عن اليقين ، ولذلك فهى عادة ما تكون الأكثر قدرة على ادراك التفاوت بين المثال والواقع . ومن ثم يتولد لديها قلق وتوتر يتعلق أساسا بما ينبغى أن يكون عليه التفاعل . ونتيجة الخبرة بهذا التفاوت تتجه إلي الرفض لحركتها الاجتماعية ، بيد أن الرفض لا ينصب على القيم الأساسية ، وإنما ينصب على تجسدها الواقعى . ومن ثم ، فهو ليس إلا مطالبة بعودة هذه القيم إلى شكلها المثالى .

إذ نلاحظ عند الشباب حيرة بين النموذج الذى ينبغى تمثله أو الذى يجب احتذاؤه لكى يحقق طموحه وبين كفاءة تجسده فى الوقع ، وهل إذا تمثل النموذج أو احتذاه ، فهل سيساعد ذلك على تحقيق طموحه ؟ هل الأفاق مفتوحة لذلك ؟ المؤكد أن الحياة المصرية كان يسودها فى فترة سابقة نموذجان ، النموذج الفردى ، والنموذج الاشتراكى . النموذج الفردى يتأسس على قهر المزاحمين فى ساحة الصراع . بينما يفترض فى النموذج الاشتراكى تأكيداً على عدالة التوزيع والمشاركة . ويحدث الخلط حينما نكتشف أن هناك غموضاً يتعلق بالنموذج الذى يجب أن نحتذيه وذلك الذى يجب أن نرفضه . فالتعليم مثلا يؤكد على المنافسة للحصول على المجموع وهو فى ذلك يدعو إلى احتذاء النموذج الفردى ، بينما محتوى التعليم ومضمونه كان إشتراكيا . ذلك قد يسبب نوعا من الخلط قد يسهم فى فساد القضية وفى أقلها احتمالية سوف يجعلها تعيش فى بيئة محيطة متخمة بالتوتر . حينما أصبح واقعنا الاجتماعى يعيش بدون نموذج نسعى إلى تجسيده ، فلا وجود للنموذج الاشتراكى بعد أن دخل المجتمع تجربته الليبرالية ، والنموذج الفردى مطروح بصورة مشوهة . والنتيجة أننا نعيش حالة من الفراغ تهدد بأن ينفرط عقد المجتمع ، مؤشرات ذلك ارتفاع معدلات الجريمة ، وتعاطى المخدرات .

وأمام الحيرة والخلط بين النماذج والتوترات الناتجة عن ذلك ، تقع عدة ظواهر فى المجال الشبابى ، وكلها تشير إلى أن ثمة بحث عن نموذج يرغب الشباب تمثله ، واحتذاؤه ويلقى موافقة اجتماعية . فقد يرفض الشباب ابتذال القيم الأساسية ، ومن ثم يبرز نداء بالعودة لهذه القيم الأساسية فى شكلها المثالى ، يتجلى ذلك فى اتجاه الشباب نحو الارتباط بجماعات ذات صبغة دينية ، أو ذات منطلق أيديولوجى معين . وفى هذا الاطار لا يجب أن نسمى ذلك هروبا انحرافيا كما قد يحلو للبعض تسميته ، ولكنه اتجاه ايجابى ينجزه الشباب بحثا عن القيم فى أصولها ومراجعها النقية ، قد تختلف منطلقات واتجاهات الشباب فى ذلك ، إلا أن الحافز أو الدافع يظل دائما هو البحث عن المثل فى صيغتها الأساسية ، نقية تختلف عما يراه منحرفاً فى بيئته المحيطة .

فإذا لم يكن الشباب على قدر من الرشد الذى يؤهله البحث عن المراجع النقية فإنه يتجه عادة إلى الكفر بالمثل الكائنة ، ونتيجة لذلك فقد يتجه عنيفاً ومحتجاً إلى التطرف وتبنى قيما قد يراها المجتمع منحرفة ، إلا أنها دائما مجالا نقيا وطاهراً يندفع إليه الشباب ، هروباً من المعاناة التى يواجهها ، نتيجة لإفتقاده أكثر الطرق سلامة لالغاء مصادر التناقض .

٧ - الرفض كظاهرة شبابية معاصرة :

لا شك أنه قد وقعت مجموعة من الأحداث التى ميزت مجتمعنا الإنسانى المعاصر وأثرت على طبيعة تفاعله . فقد أدى تأسيس الثورة العلمية والتكنولوجية ومن ثم اندفاعها بمعدلات متوالية هندسية إلى إلغاء البعد المكانى بين مختلف السياقات الاجتماعة المحلية وترتيباً على ذلك لم يعد غريبا تواجد تجمعات قد تتباين فيما بينها محليا إلا أنها تخلق تجانسا فيما بينها على المستوى العالمى . بيد أن تزايد السرعات التى انطلق عقالها منذ عهد مجموعة الثورات السياسية والعملية والتكنولوجية أدى إلى طرح كم هائل من المتغيرات فى اطار واقع التفاعل الاجتماعى بحيث انتفت قاعدة الثبات التى يمكن للشباب مثلا أن يؤسس على أساسه تنبؤاته بشأن المستقبل . ونتيجة لذلك فقد تولد لديهم قلق وتوتر بشأن المستقبل والقضايا المتعلقة به . قد تختلف القضايا وفقا للسياقات المحلية إلا أنه يظل مؤكداً أن هناك قاسما مشتركا بين الشباب على المستوى الإنسانى ، الكل لا يعرف إلى أين هو ذاهب ، ومن شأن هذا القلق أن يبرر منطق الرفض إذا أحس الشباب أن الشيوخ ليس لديهم نفس توترهم أو قلقهم بشأن المستقبل . ومن هنا يتفجر الرفض لعدم مراعاة حقه فى أن يعلم إلى أين يسير ، رفضا لادراكه أن الجيل المسيطر مسايرا لما يجرى ولا ينتبه الانتباه الكافى لهذه الطفرات التى تتلاحق ، والتى سيكون الشباب ضحية لها إذا لم يكن ثمة تخطيط يحدد بوضوح نقطة بدء الانطلاق وامكانات الانجاز والنتائج المتوقعة .

هذا الرفض قد يأخذ شكلين ، الأول صريح يعلن فى اطاره الشباب أن الشيوخ ليس لديهم الانتباه الكافى لحركة الحاضر والمستقبل ، ولذلك فإن لهم الحق فى رفض قيادة الشيوخ

للمجتمع . بذلك يصبح رفضهم رفضا لمنطلق الوصاية أو القولبة التى قد تفرض من أعلى (من الخارج على حركتهم) . وقد يتخذ الرفض أيضا طلباً ايجابيا معلنا من أجل المشاركة فى دراسة القرار واصداره ماداموا هم متحملوا تنفيذ هذا القرار .

الشكل الثانى للرفض هو الشكل السلبى ، حيث يحيا الشباب فى إطاره مواطنين بلا وطن ، مهاجرين فى أوطانهم . وهنا لا تكون الهجرة بمعناها الخارجى ، أعنى أن يسافر إلى الخارج . ولكن تتأسس الهجرة كفكرة وأيديولوجية إن صح هذا التعبير ، إذ يعيش الشاب بعقلية المهاجر داخل الحدود ، يقطع أثناء ذلك كل ارتباطاته بهذا الوطن . فهو يعيش بشكل قسرى فى اطاره ، لاحساسه بأن هذا المجتمع لا يوفر له فرص الطموح وامكانية المشاركة . وتستمر هذه الحالة إلى أن تتحول الهجرة المعنوية إلى هجرة فيزيقية حقيقية ، حيث أوطان فيها الفرص وفيها امكانيات تحقيق الطموح (٣١) .

خامساً – الشباب والعلاقة بالمجتمع (خاتمة) :

استعرضنا فى الفصل الأول طبيعة المتغيرات المؤثرة فى عالم الشباب . سواء كانت ذات طبيعة عالمية أو محلية أو انطلقت من الثقافة العامة للمجتمع . ويشكل الفصل الثانى استعراض لطبيعة فاعلية مختلفة النظم الاجتماعية وتأثيرها على تنشئة الشخصية الشابة ، ثم مدى تكيف الشخصية الشابة ، مع واقع المجتمع من خلال مشاركته فى تفاعل مختلف نظمه . وفى هذا الفصل حاولنا التركيز على الشخصية الشابة ذاتها ، باعتبارها نتاجا للتفاعل مع متغيرات النظام العالى من ناحية ونظم المجتمع من ناحية أخرى . بيد أننا إذا تأملنا موقف الشاب من بناء المجتمع ، فإننا سوف نجد أنه قد ظهرت بعض الظواهر الشبابية فى الفترة الأخيرة ، هى نتاج للتفاعل الذى بدأ يسود المجتمع ، وإن كانت هذه الظواهر سوف تؤثر بدورها على أوضاع المجتمع .

ويعتبر التكيف الفائض – قياسا على القهر الفائض – من الظواهر التى بدأ يشهدها واقعنا الاجتماعى فبرغم قصور الواقع الاجتماعى عن اشباع الحاجات الأساسية للشباب ،

نجد أن الشباب خاضعا متكيفا . فقد أصبحت فرصة العمل نادرة بالنسبة للشباب ، واستنادا إلى غياب فرصة العمل ، تغيب امكانية الدخل أو يتدنى مستواه . وبغياب هذين العنصرين يواجه الشباب مشكلات الإسكان ، حيث يفتقد المسكن الذى يستقل فيه ويقود حياة مستقرة ، يصبح من الصعب عليه أيضا أن يحاول تشكيل أسرة لاستحالة الحصول عى مستلزماتها . برغم ذلك فهو متكيف مع واقعه لا يرفضه ، يستوعبه تدريجياً . غير أن ذلك لا يعنى أنه راض عن واقعه ، بل رفض صامت ، يعمق هذا الرفض عمق الحرمان الذى يواجهه ، والذى أسقطه إلى ما دون خط التمرد أو الثورة ، حيث انتفاء الطموح الذى يعنى القدرة على التجاوز . ومن ثم فالمعتقد أن شبابنا يعيش اليوم حالة من اليأس العام ، تخدره الظروف أو بالأصح تقتل فيه امكانية التمرد ، غير أنها إذا وجدت ، فإن حركة قطاعات الشباب الساكن سوف تكون أكثر ضراوة وأكثر قسوة ، تحتاج قطاعات الشباب فقط إلى من يرفعها معنويا إلى مستوى خط التمرد والثورة والقدرة على الطموح .

من الظواهر التى أصبحت تحتل مساحة عريضة فى حياتنا ، ظاهرة الهجرة ، سواء تلك الدائمة أو المتجهة إلى مجتمعات النفط ، حيث أصبحت الهجرة حلما فرديا يحل محل الهدف القومى العام . وهى هجرة من نوع خاص لكنها تقتل فى الإنسان أقوى الروابط بالوطن . من هنا تواجدت شريحة من الشباب لا تعرف الحنين إلى الوطن وهى فى الخارج . ذلك أنها فى وطنها كانت محرومة من الاشباع ، وفى قلب الحرمان يتولد الشوق إلى حلم الهجرة الوردى ، فإذا امتلك الشاب الفرصة فإنه يتسارع إليها فرارا من أرض خراب . ولذلك أثاره على كل من الفرده والمجتمع . فلها آثارها على المجتمع لأن أكثر أبنائه تأهيلاً يفرونه ، ولها آثارها على الفرد ، لأنها تخلع من بناء شخصيته أية مشاعر ايثارية أو غيرية ، كذلك تقتل فيه القدرة على التضحية والفداء .

وتعتبر ظاهرة ادمان المخدرات من الظواهر التى بدأت تلقى رواجا فى مجال الشباب ، وإذا أردنا فهما علميا وموضوعيا لهذه الظاهرة فينبغى أن نتجه مباشرة إلى النظام الاجتماعى

والسياسى الذى تقع عليه مسئولية انتشار هذه الظاهرة . فأمام الواقع الصعب ، الذى يعجز فيه الإنسان عن تحقيق ذاته وطموحاته ، وأمام عشوائية حركة النظام الاجتماعى ، يصبح الهروب من هذا الواقع هو الحل . أحيانا للبحث عن عالم خيالى تشبع فيه كل الحاجات ، أو ينسى الشباب من خلاله مشاعر الحرمان . وأحيانا يكون نوعا من الانتحار الذاتى الذى يبدأ فردياً لينتهى جماعيا حينما تنخرط أعداد كبيرة من الشباب مشاركة فى هذه الظاهرة . قد يكمن علاج هذه الظاهرة فى تناول الشباب المدمن بالعلاج أو فى محاربة جلب أو انتشار المخدرات . غير أن الجهد الحقيقي الذى ينبغى أن يبذل يتعلق بالنظام الاجتماعى والسياسى القائم أساساً . لابد من حلم قومى أو مشروع قومى يتعلق به الشباب ويبعث فى نفوسهم الأمل ، والحركة إلى المستقبل بثقة ، لابد أن يؤسس النظام السياسى تنمية حقيقية تنظم توزيع البشر فى اطار عملية الانتاج . بذلك تتخلق فرص العمل ، والدخول والحد الأدنى من اشباع الحاجات الأساسية ، وهى كلها اشباعات تعيد دعم الروابط العضوية بين الفرد والمجتمع .

المراجـــع

١ – على ليلة : الشباب والمجتمع ، ملامح الانفصال والاتصال ، المؤتمر الدولى الثانى للاحصاء والحسابات العلمية ١٢ – ١٤ أبريل ١٩٧٧ ، ص ١٨٢ .

٢ – نفس المرجع . ص ١٨٣ .

3 - Flacks, R. : Youth and Social Change. Markham Publishing Company Chicago. 1971. P. 22.

4 - Ibid. P. 30.

5 - Orum, A. M. : Introduction to political Sociology. The Social Anatomy of the Body Politic. Prentic - Hall. INC. Englewood. New Jersy. 1982. P. 113.

6 - Parsons, T. & Platt G. M. : Age, Social Structure and Socialization in Higher Education. Sociology ofEducation Vol. XLIII, winter, 1970. P. 37.

7 - Ibid. P. 38.

8 - McClland, D. C. : the Acheiving Society. Prinseton. N. S. van Nostrand, 1961. P. 28.

9 - T. Parsons & G. M. Platt : Op. Cit., P. 142.

10 - Zolbery, A. : Youth as a Political Phenomenon in Tropical Africa. 1969. PP. 198.

11 - Richard Flacks : Op. Cit., P. 28.

12 - Ibid. P. 39.

13 - Ibid. P. 39.

14 - Ibid. P. 44.

١٥ – على ليلة : مرجع سابق ص ١٧٦ .

١٦ – نفس المرجع . ص ١٧٧ .

١٧ – نفس المرجع . ص ١٧٨ .

١٨ – نفس المرجع . ص ١٧٩ .

١٩ – على ليلة : الشباب المصرى وقضاياه من وجهة نظر المثقفين المصريين . منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، ١٩٨٠ . ص ٥٦ .

٢٠ – على ليلة : الشباب والمجتمع ، ملامح الاتصال والانفصال . مرجع سابق . ص ١٧٧ .

٢١ – نفس المرجع . ص ١٧٨ .

٢٢ – نفس المرجع . ص ١٧٩ .

23 - Richard Flacks : op. cit. p. 18.

٢٤ – على ليلة : الشباب والمجتمع ، ملامح الاتصال والانفصال ، مرجع سابق ، ص ١٨١ .

٢٥ – نفس المرجع ص ١٧٩ .

٢٦ – محمد على محمد : الشباب والمجتمع ، دراسة نظرية وميدانية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الأسكندرية – ١٩٨٠ – ١١٣ .

٢٧ – على ليلة : الشباب المصرى وقضاياه من وجهة نظر المثقفين المصريين ، مرجع سابق ص ٥٧ .

٢٨ – نفس المرجع : ص ٥٧ .

٢٩ – على ليلة : الشباب الجامعى ، اهتماماته ومشكلاته ، ندوة التعليم الجامعى ، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، ١٩٨١ ، ص ص ١٢٤ – ١٥٣ .

الباب الثانى

الشباب وإرادة التغيير
من داخل التراث

تمهـــيد :

تمهـــيد :

يكشف تأمل ظاهرة الاحياء الدينى أننا بازاء نظام عالمى واحد تتأكد وحدته . وهو النظام العالمي الذى بدأ وجوده يتجسد نتيجة لحركة الكشوف الجغرافية التى انطلقت من أوروبا فى القرن الرابع عشر ، حيث شكلت الرحلة التى بدأها كريستوف كولمبس واستكملها فاسكودى جاما الطلقة القوية التى مزقت السكون الأوروبى المخيم . فقد أكدت هذه الكشوف أن ثمة عالما موجوداً ، أو نظاما قائما لم تبشر به الأفكار الدينية . فلم يفكر كريستوف كولمبس حين اكتشف أمريكا لحظة فى الفلسفة التومانية (*) ، ولم ينتوى لحظة محاربتها . ومع ذلك فقد كانت الرحلات طلقة قاسية ، لأنها كشفت عن عالم لم تتحدث عنه المعرفة الدينية الموروثة – والتى كان يعتقد أنها كلية وشاملة – شيئاً . فلم تخبرهم الكنيسة وأفكارها عن وجود بلاد واسعة بين أوروبا الغربية والصين ، وظهرت تساؤلات امتلأت بها هذه المرحلة ، هل المعرفة الربانية على خطأ ، لكونها لم تذكر شيئاً عن هذا العالم الجديد المكتشف ؟ وما هو موقع سكان هذه المجتمعات من قضية الإيمان . وتشكل بذلك رافد جديد من النقد الذى تفاعل مع روافد أخرى ليشكل حركة الاصلاح الدينى التى تزعمها كل من كالفن ومارتن لوثر ، واللذان وضعا نقطة البداية للبروتستنتية باعتبارها مذهبا مسيحيا جديداً ، وجزءاً من حركة تحرير دينى عام .

وبدأت الساحة الأوروبية تشهد طلقات كبيرة تعبر عن عمق المعركة التى تجرى وتستهدف القضاء على عهود الظلام ، بحثاً عن نهضة وتنوير أوروبى جديد . وإذا كانت حركة الاصلاح الدينى قد استهدفت استعادة العلاقة المباشرة بين الإنسان والله بدون وسائط ، فقد أدى سقوط الكنيسة الكاثوليكية ، إلى سقوط الشرعية الدينية كأساس للشرعية السياسية والاجتماعية . فى هذا الاطار نجد أن توماس هوبز وان اعتقد فى المسيحية يرفض الاعتقاد فى الكنيسة باعتبارها محكمة الله فى الأرض ، ومن ثم ينفى أن تكون لها سلطة إلى جانب سلطة الدولة . وهكذا استبعدت نظرية الحق الالهى بنظرية القانون الطبيعى كأساس للشرعية . ومن ثم فإذا

(*) نسبة إلى فلسفة القديس توما الاكوينى .

كانت الطلقة الأولى قد استهدفت التحرير الدينى للإنسان من سطوة الكنيسة الكاثوليكية ، فإن الطلقة الثانية قد استهدفت تحرير الدولة من سطوة الدين عملا بقول السيد المسيح عليه السلام «دع ما لقيصر لقيصر ، وما لله لله» . وهى الدعوة التى جسدها قول لويس الثامن عشر صارخا فى وجه رجال الكهنوت «إن الأمة المسيحية وكذلك الذين يشكلون شعوبها ، ليس لهم سيد سوى ذلك الذى يملك وحدة القوة ، لأن به وحده توجد جميع كنوز المحبة والعلم والحكمة المتناهية ، التى ترجع إلى الله ، مخلصنا الالهى يسوع المسيح ، كلمة الله العليا» وبذلك فقد دفع هذا التطور إلى تجسد الدولة كقوة أو كسلطة تخضع لها الكنيسة .

وتمثلت الطلقة التالية فى تحرير العقل والتفكير العلمى من التفكير الخرافى الذى فرضته الكنيسة قهراً خلال عهود الظلام ، وهو التفكير الذى بدأ يتبدد أمام تطور العلم ومكتشفاته . يعبر عن ذلك فيكتور هوجو ناقدا النزعة الاكليريكية قائلاً : انها هى التى جعلت برنيللى يضرب بالقضبان لمجرد أنه قال أن النجوم لن تسقط ، وهى التى عرضت كامبانللا للتعذيب لأنه أكد أن عدد العوالم غير محدود . وهى التى اضطهدت هارفى لأنه أثبت دوران الدم ، وسجنت جاليليو وكريستوف كولمبس وأدانت باسكال ومنتانى ، ومولبير . فقد كان أى اكتشاف يعتبر كفراً ، واكتشاف عالم معناه هرطقة . ساعد هذا الهجوم على نمو التفكير العلمى من ناحية ومحاولة تنظيم عالم الإنسان بالنظر إلى العلم والعقل من ناحية ثانية وكان ذلك مقدمة لشيوع العلمانية .

ذلك يعنى أن هذه الطلقات قد حققت انجازات ثلاث . تحرير المجتمع الغربى من الدين ، اخضاع الكنيسة للدولة ، تنظيم الواقع الإنسانى بالنظر إلى مكتشفات العلم ومنطق العقل . وبذلك تحقق التطور الأوروبى ، وهو التطور الذى حاولت أوروبا جعله تطوراً عالمياً ، عن طريق فرضه على العالم غير الأوربى تارة تحت وطأة سلاح الجند من خلال موجات الاستعمار ، وتارة أخرى تحت وطأة التدخل لاعادة صياغة نظم التعليم تمهيدا لاعادة صياغة عقل الأمة . وتارة ثالثة من خلال التحديث الذى اتخذ التقدم الغربى مثالا ينبغى أن يحتذى وأن نسعى اليه . ونستطيع القول أنه ابتداء من القرن السابع عشر وحتى نهاية القرن التاسع عشر انتشرت

أوروبا علي الخريطة العالمية خارج حدودها ، وحاولت بدأب فرض نموذجها علي الآخرين .

ونستطيع أن نقول أن هذه الموجات الاستعمارية الأوروبية قد حققت نجاحاً فى بعض مناطق افريقيا وأسيا ، خاصة تلك التى مازالت فى مرحلة الوثنية ، وعند بداية الحضارة . ومن ثم تمكنت أوروبا من نشر لغتها وثقافتها ، والتزاما أوربيا بدعم هذه الحضارة الأوربية التى ينبغى أن تكون لها - من وجهة نظرهم - الطبيعة العالمية .

غير أنها لم تحقق ذات النجاح فى المجتمعات التى امتلكت حضارة مناظرة ، وقطعت أشواطا على طريق التقدم البشرى . ولقد كانت مجتمعات العالم الاسلامى هى المجتمعات المثال لهذا النموذج . فالمجتمع الإسلامى لم ينس وهو يواجه الحضارة الأوروبية القادمة إليه أثناء مرحلة انهياره ، أن له حضارته التى أضاءت بعض مشاعلها طريق التطور الأوروبى ، وأن خلفيته تختلف عن الخلفية الدينية للحضارة الأوروبية ، فليس هناك لديه انفصال بين الدين والمجتمع المدنى ، ويحتل الدين مكانة متميزة فى بنائه . وتحت وطأة ظروف الانهيار التى مر بها المجتمع الاسلامى ، والأسى عليه ، وفى مواجهة التقدم الذى حققته الحضارة الأوروبية ، والرغبة فى نقله إلى عالمنا المعاصر سعت شرائح من الصفوة خلال الفترة الممتدة من نهاية القرن الثامن عشر وحتى نهاية القرن التاسع عشر ، إلى نقل بعض عناصر الثقافة أو قبلت ما جاء إليها وتفاعلت معه . وقبلته لأنه الأكثر قوة وتيسيرا للتقدم . ومثلما سقطت هذه الصفوة أسيرة للمقارنة الخاطئة ، تجاهلت أن أطرها الحضارية تختلف عن الأطر الغربية وبدأت الثقافة الغربية تتسرب إلى عالمنا ، بدأت الدعوة لتحرير المجتمع من الدين ، وتأسست أجهزة الدولة الحديثة ، ورفعت شعارات العلمانية ، وأمام أوضاع حضارية منهارة فى المجتمع الاسلامى بدأ التغلغل يحدث .

غير أن فترات الانهيار غير فترات القوة . وبعد الصدمة لابد أن يحدث تأمل فى أسباب الانهيار واستكشاف لعناصر القوة . حدث ذلك فى أعقاب الحرب العالمية الثانية ، حيث بدأت الدول التى حطمتها الحرب تصلح ما أفسدته المعارك ، وسعت المستعمرات إلى طلب الاستقلال .

ومن بينها المجتمعات الاسلامية المستعمرة ، ولأن الاستقلال لا يقدم على طبق من ذهب ، فقد ناضلت غالبية هذه الشعوب لكى تحقق الاستقلال . وكان للدين دور ، حيث لعبت التنظيمات الدينية دوراً بارزاً فى الحصول على الاستقلال ، الاخوان المسلمين فى مصر ، المهدية فى السودان ، السنوسية فى ليبيا ، والمرابطون فى الجزائر والمغرب . ومن الطبيعى أن يتلقى نتائج الاستقلال من ناضلوا من أجله . وإذا كانت القوى الاسلامية قد شاركت فى النضال ، فقد كان من حقها أن تحصل على نصيب من الكعكة التى شاركت فى صناعتها ، غير أن ذلك لم يتحقق .

ففى أعقاب الاستقلال استولت على السلطة فى غالبية المجتمعات الاسلامية صفوات علمانية ، أعدت منذ لحظة الصدام الحضارى لأداء هذا الدور . وبدأت هذه الصفوة تنفرد بالسيطرة على المجتمع ، ولكى تؤدى هذا الدور بلا عوائق كان عليها أن تقزم الصفوة الدينية ، تحرمها من أساليب القوة ، تخلق فاصلا بينها وبين الجماهير ، حتى لا يتوفر لها هذا الدعم الجماهيرى . وما حدث فى مصر مثالا على ذلك ، ففى أعقاب حادثة المنشية فى ١٩٥٤ حلت جماعة الأخوان المسلمين ، وأدخلوا السجون والمعتقلات حتى رضوا بالعزلة عن مسيرة المجتمع تحت وطأة أثقال المعاناة والعذاب . وتولت الصفوة العلمانية قيادة المجتمع وطرحت نماذج للتنمية والتحديث مأخوذة عن الغرب ، غير أنهم مرة أخرى أغفلوا أن بيئة النمو الغربية تختلف عن البيئة الشرقية والسلامية التى ينبغى أن تتحقق فى اطارها نماذج التنمية . وتنوعت نماذج التنمية غير أنها فشلت مرة أخرى فى تطوير مجتمعاتها ، بل أن هناك من المجتمعات التى اتجه تطوره الى الخلف ، واستحقت وصف جوندر فرانك لها بأنها صفوات برجوازية رثة قادت تطوراً رثا .

وإذا كان الحاضر إبتداء من منتصف الستينات قد واجه الانهيار ، فإن التوتر والقلق والخوف تصبح هى المشاعر التى تراود البشر بشأن المستقبل . وإذا كان الصغار لا يعوا حركة الزمان بعد ، وإذا كان الكبار هم أبناء الماضى ، حققوا اشباعاتهم فى إطاره ، فإن الشباب هم

الفئة الباقية التى تعانى من الحرمان من اشباع حاجاتها الحالية والحاضرة ، وتخشى أن ينسحب هذا الحرمان إلى المستقبل . ذلك يعنى أن الشباب هم الفئة الأكثر تأثراً بهذه التفاعلات والأكثر اكتواء بنارها .

وظهرت تساؤلات عديدة تتعلق بفشل الحضارة أو الثقافة الغربية فى انتشالنا من هذا الانهيار والتردى . وبرز استكشاف للأسباب . ووصل البعض الى يقين يتمثل فى إذا كان الغرب قد تقدم ، فإن تقدمه كان من داخله شبيه بحركة النمو العضوى ، ومن ثم فمن غير المنطقى أن يطورنا ما هو خارج عنا وغريب علينا . وتأكدت الدعوة قوية إلى العودة الى التراث ، والدين هو قلب التراث . ويختلف موقف الدين الإسلامى من المجتمع عن موقف المسيحية ، وعن ممارسة بابوات الكنيسة الكاثوليكية الذين انحرفوا كثيرا عن المسيحية . وظهرت الدعوة واضحة أن علينا أن نتقدم من داخل التراث . أن تطور مقولات الاسلام بما يجعلها قادرة على التفاعل مع متغيرات الحاضر ، تحت أمل خلق المجتمع الاسلامى العظيم ثانية .

ومثلما كان هذا الهدف نقياً وطاهراً ، فقد كان الشباب هم أكثر شرائح المجتمع بحثا عن النقاء وعن الطهارة . ومن ثم فقد كانا هم جنود الاحياء الاسلامى ، فى مصر والعالم الاسلامى . يحاولون تجسيد المثال مهما كان منفصلا عن الواقع . قد تأخذ الدعوة طابع الحسنى ، وقد يكون العنف هو الملجأ والملاذ . ذلك يستند إلى الظروف ، وهو ما نعرض له فى الفصول التالية .

الفصل الرابع

من التغريب إلى الإحياء الدينى
المراحل والنتائج

المحتويات

بسم الله الرحمن الرحيم

(ونريد أن نمن على الذين استضعفوا فى الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين)

صدق الله العظيم

أولاً : من التغريب إلى الإحياء الدينى ، مقدمة :

لا يمكن أن نرجع ظاهرة الإحياء الإسلامى إلى الظروف المعاصرة التى يمر بها المجتمع الإسلامى الذى نعايشه بأوطانه العديدة ومذاهبه المتنوعة . ولكن ترجع هذه الظاهرة إلى مجموعة الظروف الحضارية التى أكدت انتصار الحضارة الغربية – فى جوانبها المادية – من خلال قوافل الاستعمار المتتابعة التى توافدت إلى الشرق المسلم – جزء من الشرق كله – بهدف استغلال ثرواته وموقعه من ناحية ، ومن ناحية أخرى بهدف حضارى بعيد تمثل فى تشويه حضارته ، وإن أمكن نشر الحضارة الغربية بين ربوعه ، وخلق هوية حضارية تابعة ، تصبح بعد ذلك امتدادا لمشروع الحضارة الغربية . ويتمكن الغرب بذلك من خلق وحدة انسانية شاملة على أساس من الحضارة الغربية وينتفى معها التهديد الإسلامى على ما يقول مفكرو الغرب ، ولتحقيق غاية المشروع الغربى كان من الضرورى أن تؤسس العقلية استراتيجية تستهدف تحقيق ثلاثة أهداف أساسية :

١ – ويتمثل الهدف الأول فى السعى الغربى نحو الاخضاع المباشر للعالم الاسلامى ، من خلال موجات الاستعمار وجيوشه أو من خلال التحالفات المشبوهة ، ولقد ساعد على ذلك

الانهيار المقابل الذى حدث للامبراطورية العثمانية فى اطار ما يمكن أن يسمى بالمسألة الشرقية .

٢ – ويتمثل الهدف الثانى فى ضرورة اعادة صياغة المجتمع الإسلامى وفقا للنموذج الغربى ، ذلك من خلال تصدير النموذج الغربى للدولة إلى هذا العالم ، بكل ما تحويه من مؤسسات تتناقض مع نظائرها فى الحضارة الإسلامية . هذا إلى جانب اعادة بناء الصفوة فى هذه المجتمعات – باعتبار أن الصفوة تشكل محور الجهاز السياسى والمجتمع – وفقا لمتطلبات غربية ، وليس هناك ما يمنع من توسيع شريحة الصفوة لكى تشكل شريحة اجتماعية واسعة تلعب دورها باعتبارها تحافظ على المنجزات الثقافية الغربية فى اطار مجتمعاتها .

٣– السعى نحو الهدف الرئيسى الذى يتمثل فى ضرورة انكماش اعتماد النظم الاجتماعية المختلفة واستنادها إلى الاطار الإسلامى . فالتعليم لا ينبغى أن يكون دينيا ، ومن ثم فلتبذل كل المحاولات لتراجع التعليم الدينى فى مقابل تعليم علمانى واحد ، يشكل مقدمة للحضارة الغربية ، والنظام الاقتصادى ينبغى أن يأخذ بالفكر والمعرفة الغربية ، وقوانين الأسرة أو ما يسمى بقوانين الأحوال الشخصية ينبغى أن تعكس الحضارة الغربية ، ذلك حدث فى كل النظم الاجتماعية ، بحيث يساعد ذلك – من وجهة نظر الغرب – على تراجع الدين الإسلامى – محور الحضارة الإسلامية من كونه دستورا ينظم حياة المجتمع فى كل جوانبه إلى مجرد مجموعة من القيم الكامنة فى عمق الضمير الفردى ، تحت أمل غربى وهمى فى حتمية أن يذوب هذا الضمير ، وتحل محله قيما غربية صرفة .

وقد تحققت هذه الأهداف نسبيا ، فقد تحقق سعى الاستعمار إلى مجتمعات العالم الاسلامى بهدف تغريبها فى فترة كان هذا العالم يعانى فيها من حالة انهيار ، ومن ثم فقد كانت المواجهة غير عادلة وغير متوازنة . كانت المواجهة بين حضارة تتعرض لمظاهر الانهيار هى الحضارة الإسلامية ، وبين الحضارة الغربية ، التى أخذت بأسباب القوة ، ومن المنطقى أن تكون النتائج متوقعة . إذ اعتقد بعض أبناء الحضارة المنهارة – عن خطأ – انه لكى ننهض

وندعم حضارتنا فلابد أن نأخذ بأسباب الحضارة الغربية . وتخيلوا أنه من الأيسر نقل حضارة الغرب بدلا من بذل الجهود لتطوير عناصر حضارتنا ، والبحث فى أسباب التقدم والتخلف من داخلها . وكان هذا الاعتقاد هو اعتقاد المهزوم الذى يواجه أزمة انهيار . ساعد على ذلك أن المستعمرين تغلغلوا فى حياتنا بقوة العسكر أحيانا ، وببريق أفكار التقدم والاخاء والمساواة أحيانا أخرى ، اضافة إلى اعادة بناء الصفوة الثقافية والسياسية والاجتماعية بما يتلاءم وثقافة التحديث الوافدة من الغرب .

ومن الطبيعى أن يؤدى ذلك إلى تعديلات بنائية عديدة تتوافق مع الثقافة الغربية الحديثة. فقد ظهرت الدعوة إلى بناء الدولة الحديثة ذات النظام الحزبى والتى لديها مؤسسات سياسية عديدة ، وظهرت نظم التعليم الغربية واستند القضاء فى أحكامه إلى القوانين الوضعية وليس الشريعة الإسلامية . وظهرت الدعوة للسفور ، وإلى التنمية والتحديث وفقا لأيديولوجيات غربية – اشتراكية أو ليبرالية . غير أنه بعد عدة عقود من التاريخ بدأ الحاح من جديد ، أنه أمام انتكاسات التنمية وأزماتها فلنجرب الرجوع إلى التراث ، نلغى معوقات التحديث الكائنة فيه ، ونستفيد من العناصر الأخرى القادرة على دفع المجتمع على طريق التحديث ، أعنى التقدم من داخل التراث . غير أنه لكى يصل المجتمع إلى هذه الحقيقة فقد كان عليه أن يقطع مراحل تاريخية عديدة .

ثانياً – تغريب المجتمع المسلم ، المراحل الأساسية :

استنادا إلى وضوح موقف العقلية الغربية فيما يتعلق بأهدافها الأساسية ، تم تأسيس استراتيجية بعيدة المدى لتبديد المشروع الإسلامى واحلال المشروع الغربى ليحل محله ، ولقد تضمن تحقيق هذه الاستراتيجية السير وفقا لعدة مراحل أساسية .

١ – المرحلة الأولى ، السعى من أجل السيطرة ،

ويمكن أن تسمى هذه المرحلة بمرحلة السيطرة الأوروبية المباشرة على العالم الإسلامى ،

فمنذ بداية القرن الثامن عشر انطلقت الموجات الاستعمارية المتتالية إلى العالم الإسلامى ، وتصادف معها أن هذه المرحلة فى تاريخ المجتمع الإسلامى تميزت بكونها مرحلة سادتها ظواهر الانهيار والتأخر ، أو ما يسميه العلامة العربى عبد الرحمن بن خلدون مرحلة انحلال الحضارة وتحللها . نتاجا لهذه الموجات الاستعمارية المتتابعة تمكنت القوى الغربية من إقتسام العالم الإسلامى ، فسيطرت بريطانيا على مصر وأطراف الجزيرة العربية والعراق ، ومسلمى الهند قبل خلق دولة الباكستان . وسيطرت فرنسا على المغرب العربى باستثناء ايطاليا التى سيطرت على ليبيا ، ومسلمى القرن الافريقى فى الحبشة والصومال ونيجيريا وتشاد ، وانتشرت جيوش هولندا فى بقية المجتمعات الآسيوية المسلمة ، ولقد استهدفت هذه المرحلة - المستندة إلى الجيوش الاستعمارية - تحقيق مجموعة من الأهداف الفرعية .

الأول : قهر الإرادة القومية لهذه المجتمعات باخضاعها اخضاعا مباشرا بقوة السلاح ، يصاحب ذلك عملية استنزاف اقتصادى لثروات هذه المجمعات . بحيث تؤدى بها إلى حالة من الفقر ، تعجز معها اقتصادياتها عن أن تلعب دورا فى أية معارك حضارية تالية ، ومن ناحية ثانية تأسيس تبعيتها الاقتصادية لمجتمعات الغرب إقتصاديا ، ومن ثم تصبح ملتحمة بها التحاما عضويا .

الثانى : طرح النموذج الغربى فى مستوياته الثقافية والحضارية من أجل الاقتداء والتقليد ، كنشر مجموعة من القيم الغربية المتعلقة بالمرأة أو الأسرة . وكذلك نشر مجموعة من القيم الغربية المتصلة بالإنجاز والعلم والمعرفة الغربية . وليس هناك ما يمنع فى هذا الإطار من القيام ببعض الانجازات العلمية فى اطار المجتمع المحتل ، كأن يقوم الفرنسيون بوضع مؤلف عن وصف مصر ، أو فك رموز اللغة الفرعونية القديمة ، وذلك حتى تبدو الحضارة الغربية حضارة خيرة ومتقدمة تستهدف تقدم هذه الشعوب ومساعدتها على النهوض .

ويتحدد الهدف الثالث فى السعى التدريجى نحو نقل مؤسسات الدول الغربية إلى الدولة الإسلامية . فى إطار ذلك قامت الدول الغربية بنقل البيروقراطية الغربية إلى المجتمعات

الإسلامية ، وتطلبت البيروقراطية تدريبا وتعليما غربيا لموظفيها ، فكان ذلك مدخلاً لتغريب التعليم الإسلامي ، وقامت الدول الغربية بإعادة تشكيل المؤسسات السياسية للدولة على غرار ما هو قائم في النظام الغربي ، فأنشئت البرلمانات ومجالس النواب والشيوخ محل الشورى الإسلامية ومجالس أهل الحل والعقد ، هذا إلى جانب تغيير النظام الادارى للمجتمع بحيث يتم التغيير وفقا للنموذج الغربي .

ويمكن القول بأن الغرب قد نجح خلال هذه المرحلة في تحقيق أهدافه الأساسية ، بحيث كان من نتاج تحقيقه لهذه الأهداف ، أن قامت تفاعلات محلية داخل المجتمعات الإسلامية تساند تحقيقه لأهدافه ، كالدعوات إلى تحرير المرأة أو سفورها ، وإلى تحديث التعليم ، أو إلى نقل نظم الإدارة والتكنولوجيا الغربية ، وضرورة أن تعمل النظم العربية وفقا للنظم الغربية باعتبارها النظم الأكثر دقة وانضباطا ، حدث ذلك في مجال السياسة والإدارة والاقتصاد والأسرة ومختلف المجالات الإجتماعية الأخرى .

٢ - المرحلة الثانية ، بناء النخبة الحارسة .

وقد استهدفت هذه المرحلة خلق صفوة سياسية داخل مجتمعات الحضارة الإسلامية يتملكها اعجاب بالمشروع الغربي ، وبكل منجزات الحضارة الغربية . بحيث تتولى هذه النخبة تعميق وتطوير المشروع الغربي في اطار مجتمعاتها . ويمكن القول بأن اعادة تشكيل الصفوة في هذه المجتمعات شكل الطلقة القوية في الانتصار الحضارى للغرب خلال هذه الفترة ، ولقد تحققت اعادة التشكيل هذه من خلال اعادة صياغة النظم التعليمية في هذه المجتمعات .

ولكي تنجز القوى الاستعمارية هذا الهدف، كان عليها أن تتبنى استراتيجية ذات بعدين، الأول العمل على تحطيم النظم التعليمية التقليدية بصورة مباشرة ، أو على الأقل اهمالها حتى يصيبها التحلل والانهيار . وبطبيعة الحال تستند هذه النظم إلى المبادىء والقيم الأفكار الإسلامية والعربية ، فهي نظما اجتماعية خطيرة - من وجهة النظر الاستعمارية - ومن ثم ينبغي القضاء عليها . ويتمثل البعد الثاني ، في تقديم القوى الاستعمارية لنظام تعليمي بديل يستخدم اللغة والمضامين الأوربية ذاتها . إلى جانب أن هذه التعديلات في النظم التعليمية

استهدفت تحقيق أهداف مؤقتة ، تمثلت فى امداد الادارة الاستعمارية بالكتبة والموظفين اللازمين لتسيير شئونها بالاعداد الملائمة لكى تكون قادرة على ذلك . وفى هذا الإطار أغفلت الجامعات المحلية – ذات الطابع الدينى فى الغالب – أو على الأقل جدد دورها ، ولم يقدم للمستعمرات بديلا لها . ومن ثم اجبرت الصفوة المثقفة فى المجتمعات الإسلامية إلي التوجه – من أجل الدراسة خلال سنوات تكوينهم الفكرى – إلى جامعات المجتمعات الأوربية ، التى كانت قوية وفعالة فى اجراء غسيل مخ لكل من التحقوا بها . بحيث أصبحوا فى النهاية مغتربين فى مجتمعاتهم . وهم الذين أصبحوا – فى نفس الوقت – حكامها الجدد فى مرحلة تالية . ويكفي القول بأن هذه الممارسات قد أدت فى النهاية إلى خلق بشر ينتمون من حيث تكوينهم الفيزيقى والخارجى إلى مجتمعاتهم لكنهم فى أعماق أعماقهم غربيون ، لغة وأفكاراً وعاطفة حضارية .

غير أن الأمور لم تتوقف عند هذا الحد ، فعندما جاءت القوى الغربية إلى الشرق استخدمت أليات التغريب ، بحيث تمكنت فى النهاية من خلق نوع جديد من الشخصية ، شخصية المسلم المغرب Westernized Muslim الذى له توجهاته الغربية ، والذى يشعر أنه يعيش فى منزله وفى وطنه حينما يعيش حسب معايير الثقافة الغربية . ويخضع لاحساس الاحباط والغربة حينما يكون فى قلب ثقافته الإسلامية ومجتمعه التقليدى ، وهى الثقافة التى ينظر إليها من منظور التفكير الغربى ، والمجتمع الذى يدركه من خلال النموذج الغربى المناظر .

حقيقة أن نموذج المسلم المغرب كان فى البداية يمثل أقلية فى اطار عالم اسلامى متنامى الأطراف كثيف البشر . غير أنه بمرور الوقت وبعد استكمال نظم التعليم الغربية فإن العقلية التى تخرجت منها أصبحت منتشرة ، حتى شكلت مصدراً رئيسيا للصفوات السياسية والاجتماعية والاقتصادية فى العالم الإسلامى ، وأيضا لشرائح اجتماعية واسعة شكلت اطاراً لها . ولم يقتصر هذا التأثير على حدود خلق صفوات راديكالية أو ليبرالية علي الطريقة الغربية فى المجتمعات الإسلامية ، بل امتد تأثيرها إلي الصفوة الدينية ذاتها .

وبعبارة أخرى يمكن القول أن العقلية الإسلامية التى أعادت القوى الغربية صياغتها فى اطار مجتمع المسلمين لم تعد العقلية الإسلامية التى تعتبر نتاجا للثقافة والحضارة الإسلامية .

ولكنها أصبحت عقلية خاصة تعمل على اعادة تفسير الاسلام من داخل المقولات الفكرية التى انتقلت من الغرب إلى الشرق غير أن اعادة التفسير هذه اتخذت طابعاً مشوهاً ، فلا هى شرقية إسلامية ، ولا هى اصبحت غربية (*) .

ولقد كان هذا الأسلوب التوفيقى المختلط هو النتيجة المنطقية لغزو العالم الغربى للعقلية التى لها السيطرة على أرض المسلمين . وينبغى أن نأخذ فى الاعتبار أن احتلال الأرض بواسطة حاملى الحضارة الغربية لم يكن هو التعبير الوحيد عن حركة الاستعمار ، ولكنه تضمن أيضا اتجاها عدوانيا نحو الحضارة الإسلامية السائدة فى الشرق ، البرهنة على ذلك أنه برغم رحيل القوى الاستعمارية عقب الحرب العالمية الثانية – نجد أن الجلاء الفيزيقى للغرب شىء ، وجلاء الغرب عن عقلية البشر فى العالم الإسلامى شىء آخر . وهو الأمر الذى دفع كثيرا من المفكرين فى العالم الإسلامى إلى نقل دار الحرب (العالم غير الإسلامى) إلى داخل عقولهم . وهو ما يعنى اعادة تشكيل تصور المفكرين الاسلاميين عن الإسلام وفقا للنماذج الغربية . ذلك يفسر السبب فى أنه بالرغم من النظر إلى مفاهيم كالجمهورية ، والاشتراكية والديمقراطية والتطورية وقضايا تحرير المرأة – وكل ما يشبه ذلك باعتبارها ذات أصول غربية . وتستخدمها الصفوة المسيطرة فى العالم الإسلامى . إلا أنه يمكن اعتبارها – على هذا النحو – هجينا ونتاجا يفتقد النقاء لعقول بات اصحابها بلا جذور ، فلا هى غربية ولا هى شرقية فى ذات الوقت ، وهو الوضع الذى يعتبر كارثة فى حد ذاته .

بل إننا إذا نظرنا إلى بعض التوجهات الإسلامية التى تسود العالم الإسلامى الآن ،

(*) على سبيل المثال نجد أن الملا الشيعيين فى وسط آسيا يدون أن اعادة احياء الاسلام يعتبر نتيجة نهائية لسلسلة من المراحل التى ينبغى أن يمر بها المجتمع ، وتعتبر الشيوعية أساسية كما تنظر إليها الماركسية اللينينية الغربية . فهى تعتبر مرحلة فى طريق اعادة تأسيس المشروع الإسلامى . ومن الواضح أن ملا وسط آسيا وكل المسلمين الآخرين الذين يتفقون معهم ، قد استعاروا فصلا من الكتاب الشيوعى يتعلق بالتكتيكات والاستراتيجيات المتعلقة بتجسيد المستقبل . وبدلا من أن يكون الاسلام محطة ضرورية فى طريق استكمال المجتمع الشيوعى ، فإن الشيوعية هى التى اعتبرت خطوة ضرورية لبزوغ فجر الإسلام على الأفق .

فإننا سوف نجد تأثر هذه التوجهات بهذه الظاهرة. حيث بدأت المدارس الفكرية المختلفة – التى تعتبر امتدادا للأيديولوجيات الغربية – تنطلق من بدايات مختلفة . فالمسلم الذى له منطلقاته الاشتراكية يختلف عن المسلم صاحب التوجهات الرأسمالية . ونتيجة لذلك ، نجد أن تصوراتهم عن المجتمع الإسلامى المثالى سوف تكون متناقضة . فقد حدث فى الفترة التالية للحرب العالمية أن انتقلت كل الأيديولوجيات الغربية إلى العالم الإسلامى بسهولة خارقة من كل منتجع وواد . وذلك يعزى – بطبيعة الحال – إلى الفاعلية الواضحة والسريعة للاتصالات الحديثة . ونتيجة لذلك لا يوجد اتفاق داخل العالم الإسلامى على مثال المجتمع الإسلامى . وقد لا يتوفر هذا الإتفاق حول هذه الحالة المثالية ، لأن هذا التصور يتغير مع التحولات التكنولوجية للمجتمع ، التى تعتبر فى التحليل النهائى المتحكم الأساسى فى قدر الإنسان الحديث .

والآن فقد هاجم نفس هذا التحول التكنولوجى جوهر الثقافة الإسلامية مثلما هاجم المجتمع فى مناطق كثيرة من العالم الإسلامى ، ولا نعتقد أن هناك نهاية لمثل هذا التفاعل حتى الآن ، طالما أن الحضارة الصناعة تتطلب لاستمرار وجودها تحولا دائما ، ليس فى العالم الاسلامى من حيث بنائه الطبيعى فقط ولكن فى نظامه الاجتماعى كذلك . فإذا تركت هذه التفاعلات تسير إلي نهايتها المحتومة فإنها قد تحيل الإسلام إلى مجرد ظل لرواسب تاريخية عظيمة (٢) وهو الأمر الذى يتطلب الجدية والمواجهة .

ومن الطبيعى أنه إذا تأسست صفوة أعيد تدريبها من خلال نظم التعليم الغربى الحديث، بحيث أهلها هذا التدريب لاستقبال واستيعاب الأفكار الغربية الحديثة . فإنه كان من المنطقى أن تعمل هذه الصفوات على تعميق ارتباطاتها بالثقافة الغربية ، بل والعمل على ربط مجتمعاتها بها . وإذا كان كمال أتاتورك قد اتجه مباشرة إلى ربط مجتمعه بالغرب ومحاولة سلخه عن جذوره الشرقية والإسلامية بقوة القانون ، فإننا نجد أن النخبة المثقفة التى شكلت جزءاً من النخبة العقلية وربما السياسية قد حاولت هى الأخرى تعميق هذه الروابط ، من خلال مبررات فكرية وعقلية كثيرة . ويعتبر السيد أحمد خان فى الهند ، وطه حسين فى مصر ، خير أمثلة

لعناصر هذا النمط من الصفوات .

وبالنسبة للسيد أحمد خان (١٨١٧ – ١٨٩٨) فإننا نجد أنه برغم انجليزيته الضعيفة وغرابة أطواره ، فإنه كان يمتلك ولاءاً للحكم البريطانى المسيطر فى الهند . وقد أنفق حياته لكى يقنع مجتمعه وأتباعه أن يكون لديهم ذات الولاء أيضا . بل نجد أنه كان فى العادة يحرضهم على عدم الانضمام للهندوس فى اطار حزب المؤتمر القومى الهندى ، فلم يكن مقتنعاً بالديمقراطية البرلمانية . ولكى يستطيع بناء الشباب المسلم الذى لديه هذا الولاء ، نجده قد سعى إلى تأسيس كلية الاستشراق المحمدية الانجليزية Mohammadian Anglo Oriental College المؤسسة على غرار اكسبرج Oxbridge حيث كان معظم أساتذتها من الانجليز الذى يعلمون باللغة الانجليزية . وفى فترة لاحقة اصبحت هذه الكلية معهد التعليم الإسلامى الهندى الرئيسى . غير أننا نجد أن أفراد المجتمع الإسلامى فى الهند قد أصروا على رفض الولاء على طريقة السيد أحمد خان ، كما أصروا على عدم استخدام اللغة الانجليزية فى تعليم الإسلام بكليته (٣) .

ويعتبر طه حسين المثال الثانى فى هذا الصدد . وقد ولد طه حسين فى احدى قرى صعيد مصر فى ١٨٨٩ . وقد ترقى فى حياته إلى أن أصبح عضوا فى مجلس الوزراء فى الفترة التالية للحرب العالمية الثانية مباشرة ، ثم أصبح وزيرا للتعليم ،،وفى هذه الفترة عمل بقوة واصرار على تحديث نظام التعليم المصرى . وما يهمنا هنا هو طبيعة التوجه الغربى الذى بدأ يعمل وفقا له . والذى يتعلق بمكانة مصر على الخريطة الحضارية ، حيث تولد لديه اعتقاد بأن مصر جزءاً من الشرق الذى تنتمى إليه أقطار كالهند والصين ، ومن ثم فإن على مصر أن تتوقف عن النظر إلى جهة الشرق . وأن عليها بديلا لذلك أن تولى نظرها شطر أوروبا عبر البحر الأبيض المتوسط ، ويتساءل طه حسين ، هل تعنى موافقة مصر على الاسلام أنها أصبحت شرقية ، ثم يجيب على ذلك بالنفى موضحا أن ذلك لا يختلف كثيرا عن القول بأن العقلية الأوروبية التى اعتنقت المسيحية التى ولدت فى الشرق أصبحت ذات توجه شرقى (٤) .

غير أن الحقيقة ليست كما رآها طه حسين ، فليس هناك أى التقاء ثقافى أو عقلى بين جماعات الشعوب التى تواجه بعضها البعض عبر البحر الأبيض المتوسط . وأن الاعتقاد بأن الظروف الطبيعية والجغرافية وربما الظروف الاقتصادية والسياسية المترتبة على ذلك هى التى جعلتها كل فى مواجهة الآخر ، وهو ظرف طبيعى بحت . أما القول بأن مصر تعتبر – ترتيبا على ذلك – جزءا من أوروبا ، فهو قول يجانبه الصواب والحق كثيرا . ولقد تجاهل الشعب المصرى – بحسه الحضارية وعمق توجهاته الإسلامية – هذه الأفكار التى قال بها طه حسين . وإذا كان هناك من يحتاج إلى برهان يقنع البشر بعبث السلوك الذى يستهدف فصل الإنسان عن جذوره الثقافية والحضارية ، فلننظر إلى مثال تركيا الحزين فى ظل الاصلاحات التى قام بها أتاتورك ، مثال يوضح بجلاء معنى أن يفقد الإنسان هويته ، وما يمكن أن يترتب على ذلك .

قدمت هذه المرحلة إذا فى تاريخ المجتمعات الإسلامية انجازا حضارياً هاما – من وجهة نظر الحضارة الغربية – فلقد تشكلت نخبة وطنية أو قومية تولت بدورها رفع رايات الثقافة والحضارة الغربية ، وأقل ما يمكن أن يكون ساعدت أفكار هذه النخبة على نشر روح البلبلة الثقافية والحضارية . وسعت إلى تمزيق الثقافة الإسلامية القائمة باضعافها واشاعة روح الوهن فيها ، أو على الأقل حصارها فى مراكز محدودة ، تمهيدا لانتصار الثقافة والحاضرة الغربية باتاحة الفرصة المواتية لإنتصارها ، وهو التفاعل الذى شكل محور المرحلة التالية .

٣ – المرحلة الثالثة ، تبشير النخبة بالعلمانية الغربية .

من الواضح أن هذه المرحلة كانت مرحلة الصدام الحقيقى بين ثقافتين أو لنقل حضارتين. الثقافة والحضارة الإسلامية فى مقابل الثقافة والحضارة الغربية . وان كان الصدام بين عناصر – لنقل – على الأقل كانت متكافئة ، غير أن ظروف الصدام أو الصراع واطاره التاريخى لم يكن عادلا أو متكافئاً . فعلى ناحية مجتمع الثقافة أو الحضارة الإسلامية كان يعانى من وطأة الاحتلال ، ومن فاعلية تأثير الصفوة الحديثة المتغربة ، إلى جانب أن هذا المجتمع يتعرض لغزو ثقافى تدعمه تارة جنود الاحتلال وتارة أخرى تشد من أزره انجازات

التقدم العلمى التكنولوجى التى حققتها المجتمعات الغربية خلال هذه الفترة . ومن ثم فلنا أن نتوقع أن تكون نتائج هذه المرحلة ، أو لنقل هذه الجولة لغير صالح المجتمع الاسلامى . وإذا كانت المرحلة السابقة قد شهدت استكمال بناء الصفوة القومية المتغربة ، أو لنقل الصفوة العلمانية ، بحيث تحقق صعودها على سلم القوة ، حتى أنها تمكنت فعلا من السيطرة على مقاليد الأمور فى معظم المجتمعات الإسلامية فإنه خلال المرحلة التالية كان عليها – بعد إكتمال قوتها – أن تبشر بأفكار وقيم الحضارة الغربية . ولكى تنجح هذه الصفوة فى مهمتها ، فإنه كان عليها أن تقلل من التزامها بالاطار الدينى أو الحضارى لتراثها ، وليس فقط فك الاشتباك مع جذورها . وذلك كخطوة ضرورية لحركتها نحو تبنى التزام جديد باعتبارها المبشرة بالعلمانية فى مجتمعاتها . ونستشهد فى هذا الصدد بحالتى الباكستان ومصر ، باعتبارهما دول تمثل مكانة قيادية فى العالم الإسلامى .

وتعتبر حالة ذو الفقار على بوتو رمزا معبرا عن النخبة التى أعيد صياغتها من جديد على الطريقة الغربية . ومن الثابت أن ذو الفقار على بوتو قد صعد إلى السلطة فى أعقاب الانقسام الذى أصاب الباكستان ، والذى أسفر عن تخلق دولة بنجلاديش . ومن ثم فنحن أمام رجل يواجه موقفا جديداً ، رجل إذا بحثنا حالته ، أفكاره وتوجهاته ، فسوف نجد أنه مغرب من قمة رأسه وحتى اخمص قدميه ، إذ نجده وهو التلميذ السابق فى لوس أنجلوس . يعترف صراحة – وهو مسلم – بأنه لا يؤدى فروض الصلاة بصورة منتظمة ، ولا يراعى كل الفرائض الاسلامية بما فيها صوم رمضان . وهو على حد قوله لم (يحج) حتى الآن ، ومع ذلك (فأنا من الناحية الدينية مسلم بسيط) . وبرغم ذلك أيضا (فلقد تداخلت اهتماماتى بالسياسة والاقتصاد والتراث الثقافى والاسلامى) . والسؤال الذى نطرحه كيف يمكن لزعامة على هذا الحماس الدينى المتدنى أن تخلق مجتمعاً إسلامياً فى الباكستان (الذى كان سببا أساسياً فى الانفصال عن الهند) (٥) وتحافظ عليه ؟ . ذلك يعنى أننا لابد أن نتوقع من هذا النمط من القادة العمل على مزيد من التغريب للمجتمع ، وابعاده عن جذوره ليتغرب من جديد .

ويمثل الخديوى اسماعيل حفيد محمد على المثال الثانى فى هذا الصدد . وإذا كان محمد على قد قدم الجرعة العلمانية الأولى من خلال اهتمامه بتطوير الجيش والحياة الاقتصادية للمجتمع ، محاولاً قدر الامكان الاستفادة من الانجازات التكنولوجية للغرب ، فإننا نرى أن الهدف الرئيسى الذى سعى إليه الخديوى اسماعيل (١٨٦٣ - ١٧٨٩) تمثل فى محاولته أن يجعل مصر (منطقة من أوروبا) . وذلك عن طريق الأنشطة المكثفة التى يمكن أن يتيحها مجتمع الأجانب ، الذى تزايد اتساعه فى مصر خلال هذه الفترة . بحيث تكامل مع ذلك اندفاع الخديو اسماعيل لافتتاح المدارس الحديثة ، ثم نقله التكنولوجيا المتقدمة إلى مصر ، الأمر الذى ساعد بدوره على تقديم عادات وقيم واتجاهات جديدة . ولقد أيدت سياسات الادارة البريطانية ذلك ، وهى السياسات التى بدأت تمارس فعاليتها ابتداء من السيطرة التى تحققت فى ١٨٨٢ . هذا إلى جانب مساعدة جهود التحديث التى بذلتها الصفوة المحلية . فى هذا الصدد يمكن القول بأن العلمانية بدأت فى التغلغل من خلال فاعلية قوى ثلاث : اتجاه الوظائف الحكومية نحو التوسع المستمر - وهوا لأمر الذى ساعد على خلق بيروقراطية فعالة - هذا إلى جانب مركزية الدولة ، وهو الأمر الذى ساعدها على توجيه نشر العلمانية ، ثم الطبيعة الممزقة للتغير الاجتماعى الاقتصادى - وهو البعد الذى أضعف روابط وأسس المجتمع التقليدى - هذا بالإضافة إلى انتشار المفاهيم السياسية الغربية بين أبناء الصفوة الحديثة (٦) .

بالإضافة إلى ذلك يمكن القول بأن القوى التى عملت على تحطيم الأسس الأيديولوجية والاجتماعية والاقتصادية والنظامية للمجتمع التقليدى قد دفعت إلى تولد مجموعة من القوى الجديدة . حيث ظهرت جماعات جديدة تماما لانجاز قدر كبير من المهارات التى قد لا تتوفر داخل المجتمع التقليدى . ومن هؤلاء مثلا المحامين والاطباء ، ورجال الصحافة ، المهندسين ، وآخرين من الذين قد يكونوا هم أنفسهم نتاج للتغير الاجتماعى والاقتصادى . إلى جانب أنهم اعتبروا فى ذات الوقت القوة الدافعة للتطور العلمانى وهو التطور الذى أصبح قادراً على التصدى للنخبة التقليدية ومنها جماعة العلماء ، ومن ثم اجبارها على تبنى أفكارهم الجديدة (٧) .

ومن الواضح أن ظهور صفوة سياسية واجتماعية جديدة بالإضافة إلى الاصلاح الليبرالى المتعلق بانتشار النزعة القومية ، قد استندت كلها إلى مبادىء العلمانية المنقولة عن الغرب . حيث أمكن تطوير هذه النخبة من خلال النمو التاريخى لهذه المبادىء . غير أنه بنمو هذه النخبة ذات التوجهات القومية والليبرالية ، فإننا نجدها قد تبنت ذات النظرة التى طورها محمد على لعلماء الدين وممارساتهم ومعتقداتهم الدينية التى إعتبروها محافظة . غير أنهم على خلاف محمد على كان لديهم استعداد للنضال ضد سيطرة العلماء والنظم الدينية . وذلك بهدف تحدى مفاهيمهم وتفسيراتهم علانية ، ومن ثم فقد دخلوا معهم فى صراع من أجل الفوز بالقيادة الثقافية والأخلاقية للمجتمع . وبرغم أنهم قد أعلنوا صراحة عن مبادىء العلمانية الواضحة ، فإنه من الصعب أن نعتبرهم ضد الدين . ومن الأمثلة على ذلك فى مصر سعد زغلول ، وطه حسين اللذان يمكن اعتبارهما نتاجا لنظام التعليم الأزهرى الدينى . حيث تأكد لهم أن باستطاعة الدولة أن تفرض الاصلاح على رجال الدين ونظمهم . ومن ثم فرض السيطرة عليهم وذلك فى محاولة لدفعهم إلى التجديد ، وليس بهدف القضاء عليهم . ذلك أن هذه الصفوة العلمانية قد شعرت – كالصفوات الغربية – أهمية وضرورة استمرار المبادىء الدينية ولكن فى حدود كونها تشكل الأساس الأخلاقى للمجتمع كما هو حادث فى المجتمع الأوروبى . ولقد كان الدفاع الناجح الذى قام به رجال الدين – دفاعا عنه نظمهم ومعتقداتهم – هو الذى أجبر الدولة على أن تطور النظم العلمانية إلى جانب النظم الدينية غير المتطورة ، وفى نفس الوقت سعى النظام السياسى دائما من أجل السيطرة على الأخيرة .

ولقد كان دافع الصفوة ذات التوجهات الليبرالية والقومية لاخضاع النظم الشرعية والتعليمية والخيرية لنظام الدولة وسيطرتها ليس أقل أهمية بالنسبة للدول القومية من الصراع للحصول على الاستقلال الكامل عن انجلترا (٨) . وفى هذا الاطار يمكن القول بأنه إذا كانت الصفوة السياسية لمحمد على هى التى فتحت الأبواب لمؤثرات العلمانية ، فإن الصفوة المثقفة هى التى كانت احدى نتائج أو ثمار التغير الذى حدث ، ثم هى التى رفعت بدورها شعار ضرورة أن يفرض التباين على العلاقة بين النظام الدينى والمجتمع . هذا إلى جانب نضالها لفرض

التحديث على النظام الدينى ذاته . وتحويل الدين من بناء أخلاقى وإقتصادى وسياسى يشكل أساساً للدولة حسبما تذهب الصفوة الدينية إلى مجرد أساس أخلاقى للمجتمع .

ويمكن القول بأن ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ قد شكلت ظرفا راديكاليا جديدا بالنسبة للحياة السياسية المصرية . إذ بدا واضحا أن الميل إلى التباين فى الوظائف المجتمعية ، وكذلك الميل إلى مركزية السلطة قد أصبح قويا . وهى الاتجاهات التى استحدثها محمد على والتى بدأت تصل بسرعة إلى نهايتها المتوقعة ، بمجرد أن تمكن الضباط الاحرار من خلق وتاكيد الدولة ذات السلطة المركزية ، والتى تخضع لامرة مجلس الثورة الذى يمثل هيئتها التنفيذية (٩) . وفى هذا الاطار نستطيع القول بأن التيار الدينى قد فرض مشكلة سياسية خطيرة – خلال هذه الفترة – ومباشرة بالنسبة للضباط الأحرار . وذلك بسبب قوة وانتشار فاعلية الاخوان المسلمين ، وهو التنظيم السياسى الدينى ذو الطبيعة الأصولية فى ذلك الوقت . حيث شكلت جماعة الاخوان حينئذ القوة التى تدعو دائما إلى الاحياء الإسلامى (١٠) . وإذا كانت المرحلة الأولى من الثورة قد شهدت ودا متبادلاً بين التيار الدينى وقيادة الثورة ، فإن مرحلة الغزل المتبادل قد انتهت بسبب محاولة غير ناجحة من قبل التنظيم السرى للاخوان المسلمين لاغتيال ناصر فى سنة ١٩٥٤ . حيث استغلت الصفوة القومية – مجلس الثورة – هذه الفرصة للقضاء على هذه الجماعة . ولقد أدى القضاء عليها إلى اخضاع كل التنظيمات الدينية لسيطرة الدولة (١١) .

ذلك يعنى أن الصفوات العلمانية قد تمكنت فى النهاية من القضاء على سيطرة الدين على الدولة ، بحيث استطاعت فى النهاية عبر صراع تاريخى طويل فرض سيطرتها عليه ، غير أننا نلاحظ أنه فى قلب الصراع تبدت ثلاثة أبعاد أساسية :

١ – أن هناك خطا استراتيجيا ثابتا تبنته الصفوة السياسية فى البداية ، ثم الصفوة البيروقراطية ، ثم الصفوة العسكرية ، أنها كلها كانت موجهة بالأساس إلى دفع الدولة والمجتمع فى طريق العلمانية من خلال اضعاف قبضة رجال الدين عليها .

٢ – أن ثمة ظروف عالمية ساعدت على ذلك ، فبعد ازدهار مفهوم الدولة العلمانية فى

أوروبا ، انتقل هذا المفهوم إلى العالم الإسلامى تارة من خلال السعى لاستجلاب التكنولوجيا والأفكار المتقدمة ، وتارة أخرى من خلال التغلغل الاستعمارى كما حدث فى عصر اسماعيل ، وتارة ثالثة من خلال الصفوة العلمانية التى تم تشويهها من حيث بنيتها الأساسية .

٣ - كان جمود الصفوة الدينية من العوامل الرئيسية التى ساعدت على هذا الاختراق ، فقد كان من الممكن ايقاف هذا الاختراق لو أنهم تمكنوا من تطوير تصور عصرى وملائم وقادر على تغطية التفاعلات الواقعية المتغيرة . ولو أنهم فعلوا ذلك لكانوا قد قدموا جرعة تجديدية لتراثهم من ناحية ، ولقطعوا الطريق على الأفكار الغربية الوافدة من ناحية أخرى ، ولأكدوا أنهم وتصوراتهم عبارة عن عناصر تتكامل عضويا مع مجتمعاتهم ، بحيث تكون أقدر على طريق التطور أو التقدم .

٤ - المرحلة الرابعة ، الانقلاب العلمانى .

منطقى أن تؤدى المقدمات السابقة إلى إضعاف مكانة الدين والصفوة الدينية فى مقابل اعلاء شأن التيارات العلمانية والنخب التى تحمل لواءها . ولتحقيق ذلك تجسد الهدف الأول فى إحكام السيطرة على الدين بهدف توجيهه إلى خدمة الدولة والمساعدة على تحقيق أهدافها . فى هذا الاطار شكل القضاء على النخبة الدينية وحرمانها من مصادر قوتها أحد الآليات الأساسية لاختراق المجتمعات الاسلامية . وإذا كانت مكانة الصفوة الدينية بالنسبة للنظام السياسى تحددها الوثائق الأساسية للإسلام ، فإننا نجد أن هذه العلاقة قد طرأ عليها قدر من التغير والتعديل . فمن الخصائص الأساسية لهذه العلاقة أنه بمجرد اختيار المرجع الدينى الأول (أو شيخ الإسلام) وتعيينه من قبل النظام السياسى ، فإن ممثلى النظام السياسى لا ينبغى أن يفرضوا عليه التبعية لهم ، أو أن يكون فى خدمتهم ، لأن ارتباطه بهم وخدمتهم سوف يضر باحترام العلماء (١٢) . بالإضافة إلى ذلك فانه من الضررى توفير التمويل المستقل للمرجع الدينى ، إذ ينبغى تحريره من الحاجة إلى كسب قوت يومه ... بل انه حسبما يذهب الامام الغزالى لا ينبغى أن يأخذ الامام مالا من السلطان ، لأن هذه الأموال ذاتها قد لا تكون قد

جمعت بطريق الحلال (١٣) . بحيث تشير هذه المعانى فى مجملها إلى محاولة الفكر الإسلامى والدينى المحافظة على الاستقلال المالى للصفوة الدينية حتى لا يكون ذلك مدخلا للضغط عليها .

وبرغم الدور النضالى الذى لعبته الصفوة الدينية فى تاريخ المجتمعات الإسلامية ، فإننا نجد أنه قد بذلت جهودا واضحة لاخضاعها وان اختلفت الظروف التى تحقق فيها ذلك من مجتمع لآخر . ففى دولة الباكستان نجد أن الرئيس أيوب خان يكتب فى مذكراته صفحات عديدة لتوبيخ الصفوة الدينية واداناتها والهجوم عليها ، حيث نجد أن هجومه عليها قد انقسم إلى قسمين . أولاً ، أنهم – من وجهة نظره – لا يعرفون شيئا عن العالم الحديث ، وانهم ثانيا يريدون دولة اسلامية ليس بسبب الاعتقاد الدينى ، ولكن لأننا سوف نجد أن الصفوة الدينية بنظرتها الضيقة هى التى سوف تكون مؤهلة حينئذ للامساك بالسلطة . ومن خلال اشارة أيوب خان إلى رفض الصفوة الدينية فى مرحلة تاريخية سابقة لتكوين دولة الباكستان نجده يواصل هجومه قائلا (إذا كانوا عاجزين فى الماضى عن انقاذ المسلمين فى الباكستان فإنهم ينبغى أن يكونوا قادرين الآن على انقاذ باكستان من المسلمين) (١٤) .

ذلك يعنى أن نقد النظام السياسى للصفوة الدينية كان أساسا بالنظر إلى الاطار المرجعى الغربى والعلمانى للصفوة المتغربة التى توجه النقد ، وهو الأمر الذى انسحب على تقييمها لتخلف الصفوة الدينية عن العالم الحديث بدلا من توجيه النقد إلى الصفوة العلمانية التى انفصلت عن جذورها . هذا إلى جانب أن نقدهم كان بالنظر إلى فكرة القومية أو الوطنية التى تشكل مرتكزاً أساسياً للصفوة العلمانية وموضع رفض من قبل الصفوة الدينية . بحيث انتهى الأمر فعلا خلال هذه المرحلة فى الباكستان إلى اخضاع الصفوة الدينية بالنظر إلى تخلفها وعدم قدرتها على استيعاب متطلبات وطموحات مجتمعاتها التى تنتمى إلى العالم الثالث .

وتعتبر ايران المثال الذى فشل النظام السياسى فيها فى اخضاع الصفوة الدينية . ولعل السبب فى ذلك يرجع إلى أن رجال الدين يحصلون على التمويل المستقل من خلال

نصيبهم فى مال المسلمين ، بحيث ساعد ذلك فى الحفاظ على بناء وقوة النظام الدينى ، وأيضا فى الحفاظ على السلطة السياسية والاجتماعية لرجال الدين . بل اننا نجد أن مستوى القهر والظلم والفقر الذى مارسه النظام الامبراطورى كان هو الذى يدفع رجال الدين إلى ممارسة نوع من الرد على ذلك النظام بتقديم المساعدات لفقراء المسلمين ، أو استخدام هذا التمويل لتقويم النظام ذاته (١٥) .

بل إننا نجد أن شاه ايران حينما حاول فى صراعه الأخير مع الصفوة الدينية أن يوقف تمويلها ، وفرض تبعيتها للدولة ، حاول أن يجعل رجال الدين يحصلون على رواتب من الدولة . فإننا نجد أنه إلى جانب رفض رجال الدين ذلك ، فإن الجماهير كانت حريصة أيضا على دفع الخمس الذى يتضمن (سهم الامام) أكبر من حرصها على دفع الضريبة الحكومية للشاه (١٦) . بحيث يمكن القول بأن هذا الاستقلال المالى لرجال الدين فى ايران قد شكل الأساس الملائم الذى ساعدهم فى الانتصار على الشاه .

وإذا كانت الباكستان – فى مرحلة ما قبل نظام ضياء الحق – قد نجحت فى تحجيم دور الصفوة الدينية ، وان ظلت لها هويتها المستقلة نسبيا . وإذا كانت ايران قد شكلت النموذج الذى احتفظت فى اطاره الصفوة الدينية باستقلالها ، بل تجاوزت ذلك حتى فرضت خضوع النظام السياسى لها ، فإننا نجد أن ما حدث فى مصر شكل نقيضا لذلك . حيث نجح النظام السياسى نجاحا يكاد يكون كاملا لاخضاعهم ولانجاز ذلك نجد أنه قد اتبع فى ذلك استراتيجيات عديدة .

وتتمثل الاستراتيجية الأولى فى هذا الصدد فى العمل على اخضاع المؤسسات الدينية لسيطرة الدولة واشرافها . وفى هذا الصدد نجد أن الدولة فى خضم القول بالاعلانات الاشتراكية أصدرت فى ٥ يوليو عام ١٩٦١ القانون رقم ٦٠٣ بشأن اعادة تنظيم الأزهر والهيئات التى يشملها ، بحيث ألغى بناء على ذلك القانون رقم ٢٦ لسنة ١٩٣٦ . ويتمثل أهم تعديل جاء فى هذا القانون فى التأكيد على تبعية الأزهر لرئاسة الجمهورية ، حيث يعين وزير

شئون الأزهر بقرار جمهورى، وبالتالي فهو ليس هيئة مستقلة ، ومن ثم يسهل على الدولة اعطاء توجيهاتها إلى شيخ الأزهر وهو أيضا معين بقرار جمهورى (١٧) . هذا إلى جانب نص هذا القانون على أنه لرئيس الجمهورية الحق فى تعيين شيخ الأزهر من خارج المجمع ... كما يعين وكيل الأزهر أيضا بقرار جمهورى ، ويشترط أن يكون عضوا بالمجمع ، ولكن رئيس الجمهورية له الحق فى تعيين الوكيل من خارجه ، وبالتالى يصبح عضوا فى المجمع بقوة القرار الجمهورى (١٨) . بالإضافة إلى ذلك ألغيت المحاكم الشرعية بفعل القانون رقم ٤٦١ لسنة ١٩٥٥ كما نص القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ باحالة الدعاوى التى تكون منظورة أمامها إلي المحاكم الوطنية . وبطبيعة الحال لم تظهر أى معارضة من جانب رجال الدين . بل علي العكس قام شيخ الأزهر وبعض المشايخ بتهنئة ناصر على اتخاذه هذه (الخطوة التحررية) نحو اصلاح النظام القانونى فى مصر (١٩) .

ولم تعفى الدولة الطرق الصوفية كأسلوب متميز للممارسة الدينية من هذه السيطرة . إذ صدر القانون رقم ١١٨ لسنة ١٩٧٦ بشأن تنظيم الطرق الصوفية . حيث أكد على ضرورة التزامهم فى ممارسة نشاطهم بالكتاب والسنة والمبادىء الصوفية الصحيحة ... ثم أكد القانون على ضرورة تعيين شيخ مشايخ الطرق الصوفية بقرار جمهورى من بين مشايخ الطرق الصوفية ... وتبلغ محاضر الجلسات (جلسات المجلس الأعلى للطرق الصوفية إلى الوزراء الممثلة وزاراتهم فى المجلس وذلك خلال خمس أيام من تاريخ الجلسة ... ويصدر لإنشاء أى طريقة جديدة قرار من وزير الأوقاف وشئون الأزهر بالاتفاق مع وزير الداخلية بناء على موافقة المجلس الأعلى للطرق الصوفية (٢٠) .

ومن الواضح أن التعديلات التى طرأت على مكانة الطرق الصوفية لم تستهدف المساس بطابعها التنظيمى . وإنما استهدفت السلطة السياسية من ذلك وضعها تحت المراقبة حتى لا تستغل لأغراض سياسية .

وتتمثل الاستراتيجية الثانية فى السعى إلى تطوير أداء المؤسسات الدينية باتجاه

العلمانية . وقد تمثل أهم جهد في هذا الصدد في اجراءات تطوير الأزهر ، التي أسست في بنائه إلى جانب الكليات التقليدية ذات الطابع الديني ، مجموعة من الكليات الحديثة مثل كلية المعاملات والادارة ، كلية الهندسة والصناعات ، كلية الزراعة ، كلية الطب ، هذا إلى جانب اجازة انشاء كليات أخرى ولكن بقرار من رئيس الجمهورية . بالإضافة إلى أنه برغم التأكيد على اللغة العربية باعتبار لغة الدراسة ، فإن قانون التطوير أكد على امكانية التدريس بلغة أخرى بعد موافقة رئيس الجامعة (٢١) .

بالإضافة إلى ذلك فقد عملت الدولة علي علمنة التربية الدينية ذاتها ، وذلك من خلال جهدين : الأول وضع مقرر للتربية القومية يختلف بالتأكيد عن مقرر التربية الدينية ، وأن كان يتضمن تأكيداً في أن لا يصبح الدين هو أساس الوطنية أو القومية . أما الثاني فيتمثل في محاولة فصل الدين عن الدولة أو السياسة في عملية التربية ، ومن ثم ارجاع الدين إلى مستوى مجموعة من المعتقدات أو العبادات . إذ نجد مثلا أن المرحلة الابتدائية تؤكد في السنة الأولى على مفاهيم المحبة للإنسان والحيوان ، الثانية على محبة النظام ، والثالثة على آداب الطريق ، وحب الأصدقاء والصدق والألفة والادخار (٢٢) . وهكذا في مختلف الفصول والمراحل ، بحيث يقتصر التعليم الديني على غرس مجموعة من القيم الأساسية البعيدة كل البعد عن تعميق المشاركة السياسية والاجتماعية . هذا إلى جانب حصر الدين في نطاق لا يستطيع فيه أن يقدم تصورا لطبيعة العلاقة بين الدولة والمجتمع بصورة عامة .

ويشكل فرض التبعية المالية الاستراتيجية الثالثة التي اتبعتها الصفوة السياسية لتقليم أظافر الصفوة الدينية . وقد حدث ذلك عبر مراحل تاريخية متتابعة . إذ نجد أن محمد على قد استخدم هذا السلاح في صراعه مع هيئة العلماء الذين عارضوه . وإذا كان نظام الالتزام فيما قبل محمد على والأوقاف الخيرية قد شكل مصدر التمويل المستقل لرجال الدين خاصة والمراجع الدينية العليا منهم ، فإننا نجد أن محمد على في صراعه مع العلماء يتقدم ليلغى نظام الالتزام ليتحكم في مصادر الدخل الناتجة عن الأوقاف الخيرية ، وهي المصادر التي دعمت

النظم الدينية وأدائها لوظائفها (٢٣) .

وإذا كان اسماعيل قد سار على نهج جده فى الحد من سلطة رجال الدين فى مقابل توسيع نطاق العلمانية وتعميقها ، فإننا نلمس لديه محاولة واضحة للاحياء الدينى . بل إننا نجد أنه فى غمرة عملية الاحياء هذه قد نجح فى مسألتين : الأولى انقاذ استقلال التعليم الدينى ، والثانية الحفاظ على الاستقلال النسبى للأوقاف (٢٤) .

بيد أن الصراع التاريخى مازال مستمرا بين النخبتين وذلك حينما قام قادة النظام السياسى لثورة يوليو ١٩٥٢ ، بفرض سيطرتهم الكاملة على القطاعات الدينية المستقلة نسبياً ، ومنها الأوقاف الخيرية ، حيث ضمنت قانون الاصلاح الزاعى الذى أصدره النظام السياسى فيما يتعلق باصلاح أراضى الأوقاف المصرية . وبذلك فهو قد جسد الاقتراحات التى قدمتها الصفوات الليبرالية والقومية فى مناقشاتها المتعلقة باصلاح الأوقاف فى العشرينات ، حيث بدأت الدولة منذ ١٩٥٢ سلسلة من الاصلاحات ، التى تضمنت الالغاء الكامل للأوقاف الخيرية الشخصية ، ومن ثم أضعفت الصفوة الدينية وأخضعتها بصورة تامة وكاملة لسيطرة الدولة (٢٥) .

غير أنه إذا كانت الصفوة العلمانية - أيا كانت طبيعتها الخاصة - قد سيطرت على جهاز الدولة منذ مرحلة الاستقلال ، فإن هذه الصفوة قد خاضت صراعا حادا كى تنفرد بقرار تحديد هوية المشروع الاجتماعى الذى ينبغى أن تتبناه التنمية . ولقد كان من نصيبها الانتصار على الصفوة الدينية ، بحيث حولتها عن استقلالها التاريخى والتراثى إلى نوع من التبعية عليها أن تخضع فى اطارها لأداء متغيرات أكثر شمولا وفاعلية . وهكذا فبينما وقعت عملية التباين - بين الدين والمجتمع - فى أوروبا حسبما اقتضت التفاعلات ذلك ، فإنه فى الشرق - والعالم الإسلامي خاصة - فرض هذا التباين على الواقع . ومن ثم تحول الدين من اطار شامل يحكم تفاعل المجتمع فى استقراره وتطوره إلى مجرد جهاز أو وسيلة يستخدمها النظام السياسى لفرض تصوره .

بغض النظر عن المحاولات التى تمت فى اطار النظام الملكى قبل قيام الثورة لاستخدام الدين فى تسويغ أو نقل أو تمرير بعض الأفكار أو القرارات العلمانية ، فإننا نجد أن النظام السياسى فيما بعد ١٩٥٢ قد استخدم الدين استخداما متباينا حسب مقتضيات الظروف . ففى المرحلة بين ١٩٥٢ - ١٩٦١ لم يكن النظام السياسى قد حدد توجهه الأيديولوجى بعد . ومن ثم فإننا نجده يتخذ من التوجهات الاسلامية أساسا لتوجهاته الأيديولوجية ، هذا إلى جانب الاعتماد على الدين كمصدر للشرعية المؤيدة للنظام السياسى (٢٦) .

أما فى الفترة التى تبنى فيها النظام السياسى التوجهات الاشتراكية فإننا نجده قد استخدم الدين لتأكيد مشروعية المكونات الثلاث للنظام السياسى خلال هذه المرحلة . فقد أصبح الدين من ناحية مصدراً لتأكيد التوجه الثورى للنظام السياسى . فإذا كانت الجماعة الثورية قد ظهرت من قلب الجيش هى التى أسست النظام الثورى فلقد كان ذلك استمراراً أو امتدادا لثورة رجال الدين لتأسيس النظام السياسى العادل والثورى أيضا (٢٧) . بل إننا نجد أن الميثاق يؤكد على الطابع الثورى للدين حينما يذهب إلى أن رسالات السماء كانت فى جوهرها ثورات انسانية استهدفت شرف الإنسان وسعادته . ولقد كانت الاشتراكية هى المكون الثانى الذى استخدمت الشرعية الدينية فى تأكيدها حيث أبرزت المقولات الاشتراكية فى الدين . فالإسلام فى أول أيامه أسس أول دولة اشتراكية وأول من طبق سياسة التأميم فى حديث (أن الناس شركاء فى ثلاث ، الماء ، والكلأ والنار) . وهكذا نجد أن النظام الثورى فى المرحلة الناصرية قد استخدم الدين كوسيلة لاضفاء الشرعية على النظام السياسى بمختلف جوانبه . بل اننا نجد أنه حينما واجه النظام السياسى أزمة الهزيمة فى ١٩٦٧ ، نجده قد استخدم الدين فى تعبئة الجماهير وراء النظام السياسى لدعم المعركة العسكرية التى تنتوى أو يخوضها سعيا وراء النصر . وفى هذا الاطار تحدث المماثلات التاريخية الكثيرة بين الغزوات الاسلامية وبين ما يواجه النظام السياسى ، أو صياغة تماثل مع المسلمين الأوائل فيما يتعلق باليهود كعدو تاريخى مشترك .

ولم يختلف الأمر كثيرا فى المرحلة بين ١٩٧١ - ١٩٨٠ حيث أضفت الزعامة السياسية على نفسها مسحة من الإيمان (الرئيس المؤمن) ، (دولة العلم والإيمان) . بل إننا نجد أن النظام السياسى خلال هذه الفترة ، هو الذى شجع على نمو الجماعات الدينية التى استخدمها النظام السياسى فى ضرب الجماعات السياسية الأخرى المناوئة كالناصريين والماركسيين (٢٨) . خلاصة القول أن النظام السياسى والصفوة العلمانية قد تمكنت من التوجه بالدين إلى طريق العلمانية ، ومن ثم فرضت عليه التباين عن المجتمع ، وهو ما يعنى أن يلعب الدين دوره فى دعم سلوكيات الدولة العلمانية .

ثالثاً - الاحياء الإسلامى الارهاصات وظروف الانطلاق .

انتهت الفترة السابقة بتحديد ثابت للعلاقة بين النظام السياسى والدين ، أو بالأصح بين الدولة والدين . ولم يكن هذا التحديد للعلاقة سوى تحديداً لها بالنظر إلى قيم الاطار والثقافة الغربية لهذه العلاقة . فعلاقة التباين بين الدين والدولة تجسد احدى تعاليم السيد المسيح عليه السلام (دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله) ، ثمة انفصال بين مملكة الأرض ومملكة السماء ، وان لم يمنع ذلك من وجود تعاون متبادل تحاول فى اطاره ا لكنيسة ابراز القيم والمبادىء والتعاليم التى الممكن أن تهدى البشر فى مجتمعهم . تحددت هذه العلاقة إذا منذ بداية الفكر الاجتماعى المسيحى حينما أعلن القديس أو غسطين هذه الأفكار فى القرن الرابع الميلادى . وظلت هذه العلاقة محل اعتبار حتى القرن التاسع حيث أدلى القديس توما الأكوينى بدلوه (٢٩) . ثم تحددت العلاقات بصورة نهائية فى القرن الخامس عشر والسادس عشر حينما تولت العقلية الأوربية بصورة جادة مناقشة قضية علاقة الإنسان بالكنيسة ، وعلاقة الكنيسة بالدولة ، وانتهى الحوار التاريخى إلى أن الدولة فوق الكنيسة . حيث تعتبر الأخيرة إحدى مؤسساتها التى تعمل على نشر الخير ورعاية الفضيلة (٣٠) . إلى جانب دورها فى التبشير المسيحى خدمة لأهداف الدولة الأوربية ذات الأطماع الاستعمارية .

غير أن المسألة تختلف فى اطار الإسلام . فقد نزل الوحى الإسلامى منذ البداية دينا

بشخص مجتمعاً ويحدد أركانه الأساسية وعلاقاته وطبيعة التفاعل الذى يسود فى مختلف المجالات ، فى الأسرة ، والاقتصاد ، الحرب السياسية . ولقد كان الله أكثر رحمة بعباده حينما لم يترك أخطر جوانب الحياة دون تنظيم ، وهو السياسة ، أو لنقل الدولة ، من هنا وجدنا أن هناك علاقة واضحة وعضوية بين الدين الإسلامى من ناحية وبين الدولة والجهاز السياسى للمجتمع من ناحية أخرى ، بحيث تبدت هذه العلاقة من جوانب أربعة أساسية :

١ – أولها أن الدين يحتوى على عديد من المبادىء والأفكار والقيم والتعاليم التى تؤكدها وثائق الدين الأساسية ، والتى تحاول تحديد بناء الجهاز السياسى للمجتمع وطبيعة المؤسسات ، وأسلوب فاعلية هذه المؤسسات بما يرضى الله اتباعا لتعاليم الدين الحنيف . فلم يكن الله ليترك أخطر جانب حياة البشر دونما تنظيم . ومن ثم فلدى النظرية الإسلامية رؤية محددة وتحديدا واضحا للبناء السياسى للمجتمع أو الدولة (٣١) .

٢ – أن هناك ممارسات رمزية عديدة فى التاريخ الإسلامى الأول . سلكها رسول الله صلى الله عليه وسلم أو الخلفاء الراشدون من بعده . حيث تشير هذه العلاقة إلى قوة الرابطة بين الدين والدولة ، ولنذكر واقعة واحدة هى أن أول مسجد أقيم فى المدينة صلى فيه رسول الله بالقوم أداءاً لفرائض دينهم ، وانطلقت منه فى ذات الوقت رسائل الرسول إلى الملوك تدعوهم إلى الهداية واعتناق الإسلام الحنيف .

٣ – الجانب الثالث يتمثل فى أن العلاقة بين الدين والدولة فى الإسلام تختلف جذرياً عن طبيعة العلاقة عند الغرب المسيحى . فإذا كانت الدولة تهتم تنظيم أمور الدنيا ، فالدين ينظم أمور الدنيا والآخرة ، ومن ثم فالدولة جزء من الدين ، تنظم جزءاً من عالمه ، ببعض من تعاليمه ، ومن ثم فالمراجع الدينية ، أئمة الإسلام هم دائما الأعلى فوق الملوك والسلاطين ليس لمكانة دنيوية لهم ، ولكن لانهم العارفين بالشريعة ، والقادرين على القياس والاجتهاد استنباطا لأحكام جديدة قد يمر بها المجتمع .

٤ – أن على الدولة أو السياسة أن تنظم أمور البشر فى المجتمع ، وتواجه حياتهم

المتجددة ، ولكن بالنظر دائما إلى أحكام الدين التى يدركها دائما أهل الحل والعقد . ومن ثم لم يكن الدين الإسلامى بذلك عائقا أمام التطور أو عاجزا عن التكيف مع متغيرات الواقع الجديدة والمتجددة ، ولكنه أفسح المجال دائما أمام متابعة التجديد والتغيير بما لا يمس فرائضه أو أركانه الأساسية .

من هنا سعى الصفوة السياسية إلى صياغة العلاقة بين الدين والدولة على غرار ما هو موجود فى الغرب الأوروبى مثيرا للتوتر لاختلاف السياق والاطار المرجعى الدينى . وإذا كانت عوامل كثيرة قد تضافرت لكي تؤكد نجاح سيطرة الدولة على الدين فى غالبية مجتمعات العالم الإسلامى فإنه كان من المنطقى أن لا نتوقع عدم استجابة الصفوة الدينية والجماهير المتدينة لهذا النجاح الذى اعتبرته حصارا ، قد يستمر الزمان طويلا انتظارا للاستجابة ، غير أنها لا محالة واقعة . بحيث تحقق وقوعها نتيجة لتراكم التوتر ، أو لحالة من الاختمار كان لها مظاهر وجوانب عديدة .

من هذه الجوانب مثلا أن الصفوة الدينية كانت خاسرة من نواحى كثيرة بسبب هذه العلاقة الجديدة بين الدين والدولة . فهى من ناحية قد فقدت امتيازاتها التى كانت تتمتع بها نتيجة لدورها التاريخى المتميز . فهى من الناحية التاريخية قد لعبت دوراً جوهرياً فى كثير من المجتمعات فى النضال الوطنى للحصول على الاستقلال . يؤكد ذلك أنهم كانوا دائما فى مقدمة الصفوف فى غالبية الحركات الوطنية ، وإذا كان الاستقلال هو جائزة النضال ، فهم فعلا قد شاركوا فى صناعته ولابد أن يكون لهم نصيب فيه وتصبح هذه المشاعر أعمق أثراً إذا لم يحرموا فقط من نصيبهم من كعكة الاستقلال ، بل اضطروا إلى ممارسات لا تتلاءم مع معتقداتهم .

من ناحية ثانية فهم قد خسروا جماهيريا ، فقد كانوا دائما فى التاريخ أصحاب المكانة الأولى والدور الأول والكلمة الحاسمة . ولكنهم فقدوا كل القوة وكل السلطة ومن ثم لم يعودوا مراجع جماهيرية . واختزال دورهم من مراعاة تطابق أمور العامة فى استقامتها ومتطلبات

الشريعة إلى مراعاة العبادات الأساسية للدين على المستوى الشخصى أو على مستوى حفنة محدودة من البشر ولقد كان ذلك موترا لهم ، خاصة إذا صورتهم أجهزة الاعلام فى كثير من المجتمعات الاسلامية بصورة مثيرة للسخرية كثيرا والشفقة أحياناً . وهو الأمر الذى أثار لديهم الحنق والغيظ ، وبدأوا يتكلمون . الشجاع منهم كلماته مدوية ونافذة من فوق ظهر المنابر (*) بينما يسعى الحذر منهم فى جلساته الخاصة لاثارة أخطر القضايا مع العامة . ولعب ذلك دوره فى تشكيل بدايات الفعل من ناحية واختبار رد فعل الدولة أو الجهاز السياسى من ناحية ثانية ، ومن ناحية ثالثة تبصرة الجماهير واثارة وعيها بدينها ، وكان لذلك دوره فى مرحلة الاختمار ، لأن الصغار والشباب تثير طهارتهم هذه الكلمات الناقدة .

اضافة إلى ذلك فقد بدأوا يواجهون تحدى الدولة أوالنظام السياسى حينما طرحت موضوعات للحوار الشعبى تصدم الحس الدينى للمراجع الدينية ، موضوع تحديد النسل وتنظيم الأسرة ، موضوع قوانين الأحوال الشخصية ، موضوع فوائد رؤوس الأموال فى البنوك، موضوع الاختلاط وحجاب المرأة . وتباين رد فعل الصفوة الدينية من الاستجابة الناقدة الصريحة والرافضة لاجراءات الدولة فيما يتعلق بموضوع معين ، وبين التجنب خوفاً من البطش. لكنهم جميعهم مع الموقف الرافض لكل ذلك فى المجالس الخاصة ، أو بين المقربين (**) .

ولقد تمثلت وجهة نظر الصفوة الدينية خلال هذه الفترة في ضرورة رجوع حكام المسلمين إلى الحكم بما شرع الله . فهم يؤكدون أنه يجب أن يؤمن حكامنا بأنهم يعيشون فى أوطان الاسلام ، ويحكمون أناساً مسلمين . ومن حق كل قوم أن يحكموا وفقا لعقيدتهم . وأن تأتى

(*) من الظواهر التى اقلقت الدولة والنظام السياسى فى فترة الستينيات والسبعينات ظاهرة خطبة الجمعة فى مصر ، حيث جاهر بعض المشايخ بمهاجمة الدولة وموقفها من بعض الموضوعات بما يخالف الرؤية الدينية . ولقد كانت خطبة الجمعة للشيخ عبد الحميد كشك من الخطب المشهورة فى منطقة الحدائق بمدينة القاهرة ، بل ومنع من الخطابة كثيراً ، وادخل السجن ، بسبب نقده العلنى الصريح ورفضه لاجراءات الدولة فيما يتعلق بعديد من الموضوعات .

(**) لعب مبدأ التقية دورا بالغ الأهمية فى هذا الصدد أثناء مرحلة الصراع بين أئمة الشيعة وأياتهم من ناحية وبين شاه ايران خاصة فى الفترات التاريخية الى كانت تشهد قسوة البطش بهم .

دساتيرهم وقوانينهم معبرة عن معتقداتهم وقيمهم وتقاليدهم . وأن تصاغ مناهج التربية والتعليم وفقا لها ، وأن تسير أجهزة الاعلام والثقافة فى اتجاه حمايتها وتثبيتها ونشرها ، وأن توضع السياسيات الاقتصادية والاجتماعية والداخلية والخارجية فى اطارها ، وفى خدمة أهدافها .

أما أن يبتعدوا عن الاسلام ويرفضوا حكمه ، ويعرضوا عن قرآنه وسنة نبيه ويتنكروا لشعائره وشرائعه ، فهذا ما لا يقبله عقل ، ولا يرضاه دين . وقد بلغ تحدي الحكام فى أكثر البلاد الإسلامية حدا لا يحتمل . فمنهم من يرفض الإسلام جهرة مناديا بالتبعية للشرق أو للغرب ، ولا يقبل أن يبقى للإسلام مجرد زاوية يعبر فيها عن نفسه ، حتى المسجد أصبح الدين فيه موجهاً لتأييد النظام الحكام ، ومن اجترأ على المخالفة يكون العذاب فى انتظاره . ومنهم من يدعى الاسلام ، ولكن اسلامه من صنع عقله هو ، من ايحاء هواه ، ومن تزيين شيطانه ، يأخذ من الاسلام ما يروقه ، ويدع منه مالا يعجبه ، فما قاله عن الاسلام فهو الحق ، وما أنكره فهو الضلال ، لا يعترف بالسابقين ولا اللاحقين ولا المعاصرين ، ولا يبالى أن يخالف الأمة كلها سلفاً وخلفاً ، من الصحابة فمن بعدهم . ولا حاجة به لأن يرجع لأئمة الفقه والعلماء الأصول ، ومفسرى القرآن ، وشراح الحديث ، فهو الفقيه والأصولى والمفسر والمحدث والمتكلم والفيلسوف كما قال الشاعر قديماً : «ليس على الله بمستبكر أن يجمع العالم فى واحد» وهو هذا الواحد ولا ثانى له ! حتى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ليس فى حاجة إلى أن يأخذ عنه ، ويتلمذ عليه ، لأنه إستغنى – فى زعمه – بالقرآن عنه ! ونسى أنه هو المبين للقرآن ، وأن القرآن نفسه يقول : «من يطع الرسول فقد أطاع الله» (النساء : ٨٠) .

ومنهم من استرد الأفكار والقوانين ، ولكنه ترك للاسلام ركنا صغيرا على الرغم منه ، مثل الأحوال الشخصية فى القوانين ، والحديث الدينى فى الاذاعة والتلفاز ، والصفحة الدينية يوم الجمعة فى الجريدة ونحوها ، على أن يعلم أن هذا الركن إنما هو الدين وليس للاسلام ، والدين هنا بمفهومه الكنسى الغربى : علاقة بين ضمير العبد وربه ، أما الحياة والمجتمع فدع ما لقيصر لقيصر وما لله لله .

هذا هو الدين عند القوم : عقيدة بلا شريعة ، ودين بلا دولة . وتعبد فردى بلا دعوة واجتهاد ، ولا أمر بالمعروف ، ولا نهى عن منكر . فإن طوعت لك نفسك من فوق منبرك ، أو من خلال صحيفتك ، أن تنكر منكراً وتنقد انحرافاً ، أو تنصر دعوة للحق ، أو تقاوم فكرة الباطل : قيل لك : قد عدوت قدرك ، وتجاوزت طورك ، وأدخلت الدين فى السياسة ، ومزجت السياسة بالدين ، وبعبارة أخرى سيست الدين ودينت السياسة ، وكان عليك أن تعلم غير ما علمك الله ورسوله وصحابته وتابعوهم باحسان ، وأسلاف الأمة وأخلاقها : أن لا دين فى السياسة ، ولا سياسة فى الدين ! لقد آن لحكامنا أن يعلموا أن لا خلاص لشعوبهم ، ولا استقرار لمجتمعاتهم إلا بالإسلام ، وكما قال عمر بن الخطاب : «نحن كنا أذل قوم ، فأعزنا الله بالإسلام ، فمهما نطالب العز بغيره أذلنا الله» (*) .

على هذا النحو كان خطاب الصفوة الدينية فى نقد النظام السياسى وممارساته فيما يتعلق بموضوعات تمس جوهر شريعة الإسلام . ومن المؤكد أن هذا الخطاب كان يلعب دورين أساسيين : الأول تفريغ التوترات المختزنة بسبب اختزال مكانة الصفوة الدينية عن ما كان ينبغى أن يكون عليه ومحاولة نقد النظام السياسى انتقاما لذلك . والثانى اعلان موقف الدين والشريعة فيما يتعلق ببعض الموضوعات ابراء للذمة والضمير المسلم ، ومن ناحية ثالثة تدريب للجماهير وتعريفها بأصول دينها ، وبأن ما تمارسه الصفوة العلمانية - سياسية كانت أم ثقافية - بجانب أصول الدين الحنيف .

ومما لا شك فيه أن نجاح الصفوة الدينية فى هذا الصدد كان محكوماً بثلاثة اعتبارات أساسية : الأول الانفراج الديمقراطى الذى يسمح به النظام السياسى انطلاقاً من علمانيه ، وهو الانفراج الذى أتاح قدراً من الحرية لانطلاق الكلمة الدينية الصريحة الناقدة . ولسماعها أيضا حتى تكتمل دائرة التعبير بها . بيد أن ذلك يعنى أيضا أن النظام السياسى

(*) أوردنا هذا النص باعتباره تعبيرا عن أحد أبرز مفكرى النخبة الدينية فيما يتعلق بموقفها من النظام السياسى وممارساته العلمانية . أنظر فى ذلك الدكتور يوسف القرضاوى : الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف (٣٢) .

الديموقراطى لا يساعد على هذا الاختمار الدينى . ولكنه يلعب دوراً مختلفاً ، فالقهر يولد التوتر والنقد الكامن ، والديمقراطية تفيد فى تفريغ التوتر والاعلان عن المواقف . ويتمثل الاعتبار الثانى فى الالتفاف الجماهيرى حول أفكار الصفوة الدينية ونقدها للنظام السياسى وممارساته ، خاصة إذا كانت بعض هذه الممارسات قد أصبحت موترة للجماهير ذاتها . ومن ثم فتوترات الجماهير أيضا تساعد على تفريغها وتوجيهها كلمات الصفوة الدينية الناقدة ، ومن ثم نجد أن الجماهير والنخبة الدينية تتحرك نحو السباحة معا فى بحر من التوتر ، أو تشكل معا ما يمكن تسميته بالمعارضة السياسية والثقافية الاجتماعية . والثالث نجاح فاعلية الصفوة الدينية فى السياق الاقليمى المحيط فى صراعها مع النظام السياسى ، ذلك من شأنه أن يدعم موقف الجماهير والصفوة الدينية معا . ويمكن القول بأن نجاح الثورة الدينية فى ايران لعب دوره - حقيقة - كمصدر الهام ودعم للصفوات الدينية وجماهيرها .

يبقى الإختمار ورد الفعل على مستوى الجماهير ، حيث لعب هذا البعد دورا هاماً فى التمهيد لقيام حركة الاحياء الدينى ، ذلك لأنه إذا انجذبت الجماهير إلى عملية الاحياء الإسلامى فسوف تشكل من نفسها درعاً واقيا للصفوة الدينية التى من الممكن أن تشكل قيادتها . ومن ثم تتخلق امكانية أن تسير الصفوة والجماهير فى تيار واحد معارض للعلمانية وصفواتها ، ومما لا شك فيه أن هناك عوامل عديدة لعبت دورها فى تكثيف التوتر على مستوى الجماهير .

من هذه العوامل الفجوة التى لاحظتها الجماهير فيما يتعلق بالصفوة الدينية التى لها احترامها الاجتماعى والدينى من قبل المشاعر والعواطف الجماهيرية من ناحية ، والابراز الإعلامى والرسمى الساخر من عناصر الصفوة الدينية ، ومن ثم الاساءة لمشاعر جماهيرية عميقة وعريضة . قد لا تعى الجماهير بعقلانية هذه الفجوة ، لكنها ملاحظات تختزن فى اللاوعى الجماهيرى الذى علم منذ طفولته احترام عناصره هذه الصفوة ، ولأنها من ناحية ثانية كانت تشكل القيادات المحلية ان لم يكن القيادات الاجتماعية فى كثير من المجتمعات الإسلامية ، بحيث أصبحت هذه المشاعر أساساً لحالة من عدم الرضاء .

ليس ذلك فقط ولكن تقدمت الصفوة العلمانية فحاولت نقل العمل من الهجوم على عناصر الصفوة الدينية بمستوياتها المتعددة إلى التعرض لبعض القضايا والتطورات الدينية ، التى لها تاريخها البعيد فى مجتمع الإسلام ، بحيث استوعبتها الشخصية المسلمة بصورة كاملة . فالمطالبة بتحديد النسل أو تنظيم الأسرة فيه معارضة – من وجهة نظر الجماهير – لما يأمر به الدين ، فالله وليس الحكومة هو الذى يقسم الارزاق ويقدرها . واقرار الفوائد على رؤوس الأموال فى البنوك فيه – من وجهة نظر الجماهير أيضا – شبهة الربا . ومن غير المعقول أن تنتظم أحوال المجتمع بأموال ربوية ، يدعم ذلك بطبيعة الحال تعرض أعضاء الصفوة الدينية لمثل هذه الموضوعات (*) وهو الأمر الذى يزيد من مخزون التوتر لدى الجماهير المسلمة .

يضاف إلى ذلك عامل ثالث يتمثل فى أن غالبية الصفوات السياسية العلمانية فى مجتمعات العالم الثالث لم تقدم لرجل الشارع بدائل أيديولوجية وعقيدية للإسلام فغالب هذه الصفوات السياسية افتقد امكانية امتلاك أيديولوجية متماسكة تضم فى بنائها عناصر قوية من المبادىء والمعتقدات – أيا كانت طبيعة هذه الأيديولوجية اشتراكية أم ليبرالية – ولم يتوقف الأمر عند ذلك ، بل اننا نستطيع التأكيد على أن غالبية النظم السياسية فى المجتمعات الإسلامية لم تفلح فى تدريب جماهير الشارع الاسلامى وفقا لمبادىء الأيديولوجيا التى اختارتها . ومن ثم ظلت هذه المبادىء واضحة فقط ومعلومة لفئة محدودة من المثقفين ، أما بقية البشر فى المجتمع فلديهم اسلامهم الذى لا يستطيع شىء تهديده .

وقد ترتب على ذلك نتائج عديدة ، من هذه النتائج تعمق حالة عدم الرضاء بين الجماهير ، وانفصالها عنها وعدم رضائها عن سلوكها أيا كانت الانجازات المادية التى تحققها الصفوة السياسية . غير أن الأمر يزداد سوءاً إذا كانت الأحوال المادية تسير إلى أسوأ على المستوى

(*) من الوقائع البارزة حينما هاجم أحد زعماء الصفوة السياسية ظاهرة الحجاب فى المجتمع المصرى حينما قال «الواحدة تبقى ماشية لابسة خيمة» . نجد أن هذه العبارة أثارت قدراً كبيراً من الاستياء الشعبى ، لأن الزعامة السياسية جرحت ضمير الجماهير المسلمة ، ومن ثم فبدلا من مخاطبتها للجماهير لجذبها إلى صفها فى قضايا معينة ، نجدها بعبارة كهذه عمقت انفصال الجماهير عنها .

الشعبى . إلى جانب ذلك أيضا فإننا نجد أن جماهير الشارع الإسلامى أكثر اقتراباً من الصفوة الدينية قدر ابتعادها عن الصفوة السياسية العلمانية . ومن ثم فهى أقدر على التواصل مع الأولى أكثر من الثانية . وإذا كانت الصفوة بعقلانيتها قد لا تسعى إلى الصدام مع الصفوة العلمانية السياسية لامتلاك الأخيرة لمصادر القهر والقوة ، فإن الجماهير المسلمة قد لا تمتلك العقلانية الكافية والقدرة على الحساب . ومن ثم تصبح عواطفها ومشاعرها وتوتراتها هى الدافع الأساسى لسلوكياتها ، وفى قلب هذا المناخ يربى الصغار والشباب .

وإذا كانت زيادة التوتر وانتشار حالة من عدم الرضاء ، والتجانس مع الصفوة الدينية المعارضة ، من أهم خصائص مرحلة التمهيد والاختمار ، فإننا نؤكد أن هذه المرحلة تشكل حالة سلبية فى تطور حركة الاحياء الاسلامى . وذلك لأن هذه الحالة لا تكون عند هذا المستوى ذات قيمة أو فاعلية . بل تصبح ذات قوة وفاعلية حينما تتحول إلى حالة إيجابية . وذلك يتم بفعل عوامل عديدة سوف نعرض لها فى الفصل الخامس .

رابعاً - من التغريب إلى الاحياء الدينى النتائج .

وقعت حالة التغريب فى المجتمع الإسلامى لظروف بنائية خاصة بهذا المجتمع ذاته ، بحيث ساعدت على عملية الاختراق ويسرت لها عواملها . فبعد أن كان عالم الخلافة العثمانية عالما متجانسا من الداخل ، الإسلام رابطته الأساسية وآلية الحفاظ على وحدته وتماسكه ، وجدنا الولايات الإسلامية تسعى إلى الانفصال ، تارة تحت وطأة ضعف القوة فى عاصمة الخلافة ، وتارة أخرى بسبب نمو النزعات القومية والوطنية التى تجاوزت عواطفها مشاعر الارتباط بوحدة الخلافة . ولقد ترافق مع ذلك تعديلات واضحة فى مراكز قوة النظام العالمى ، حيث بدأت قوي الغرب المتعددة المراكز تعاظم فى فعاليتها فى مواجهة الانهيار الذى أصاب الخلافة العثمانية ، وكان ذلك بحد ذاته ظرفا ملائما لعملية الاختراق التى اتخذت شعار توزيع تركه خلافة مريضة .

ولقد ساعد على ذلك جمود تجديد الصفة الدينية خلال هذه الفترة ، بحيث لم تجعل

أفكارها ومبادئها قادرة على التعامل مع المتغيرات المحلية والعالمية الجديدة . يؤكد البعض أن جمود الصفة كان توقفا عن التجديد فى مرحلة الانهيار ، لأن هناك احتمالية التجديد والاجتهاد من منطق الضعف ، ومن ثم فلن يكون الا انحراف عن المبادىء . ومن فقد قبضت الصفوة الدينية على تراثها خوفاً من الضياع فى عصر أصبح القابض على دينه كالقابض على الجمر . غير أنه أيا كانت أسباب الجمود ، فقد أدى فى النهاية إلى عجز الصفوة عن تطوير أسلحة المواجهة ومن ثم الفشل فيها .

وفى مواجهة حالة الانهيار ومن أجل الأخذ بأسباب القوة بدأ الاتصال بأوروبا من خلال البعثات التى خرجت من عاصمة الخلافة العثمانية أو من ولاياتها التابعة كمصر مثلا . ذهبت البعثات منطلقة من واقع جامد إلى حالة تجديد شاملة ، وكان من المنطقى أن يتحول المبعوثون إلى دعاة لحضارة الغرب الأوروبية . وكان ذلك بالأساس تخليا عن المهمة الحضارية ، مهمة التطوير من داخل التراث بدلا من استجلابه غريبا من الخارج . وفى قلب تراث منهار منطقيا أن تزدهر بعض البذور الأوروبية داخل الشرق الإسلامى . اضافة الى ذلك فقد تخلقت صفوة اجتماعية وثقافية وسياسية وفنية تتولى رعاية الوجود الأوروبى فى مجتمعاتها ، وتروج له باعتباره جسر العبور إلى التقدم .

ولقد تواكب مع ذلك اتجاه القوى الأوروبية من خلال موجات الاستعمار لتغريب مجتمعات العالم الإسلامى وثقافاته . حيث وزعت التركة العثمانية على كل من انجلترا وفرنسا بالأساس . وتحت وطأة الاحتلال العسكرى تم بناء نظم التعليم الحديث التى شرعت تؤدى دورها إلى جانب نظم التعليم الدينى القائم فى هذه المجتمعات . واستنادا إلى ذلك بدأت نظم التعليم الحديث تفرز عناصر الصفوة الحديثة ذات التوجهات الغربية ، بحيث تتلاقى هذه الصفوة مع الصفوة التى تعلمت فى أوروبا ، لتصبح مدافعة عن الثقافة الغربية ، ونتيجة لذلك حاول نظام التعليم من ناحية والصفوة المغربة من ناحية ثانية دفع المجتمع فى اتجاه التغريب بعيدا عن تراثه ، بحيث تخلق تيارا كاملا يدعو إلى التغريب على حساب التخلى عن التراث .

وارتباطا بذلك بدأت الصفوة الحديثة فى تحجيم دور الصفوة الدينية ، إذ سحبت

الأوقاف التى تشكل أساسها المالى فى عهد محمد على ، ودعم نظام التعليم الحديث فى مواجهتها . ثم امتد التغريب إلى المؤسسات الدينية ذاتها ، فأصبح شيخ الأزهر يعين من قبل رئيس الجمهورية وكذلك شيوخ الطرق الصوفية ، ومفتى الديار المصرية . وكان ذلك يعنى بالأساس اخضاع المؤسسة الدينية بصورة كاملة للصفوة السياسية والثقافية الحديثة والمسيطرة ، وبدأ عصر كامل من تشويه الصورة القومية للصفوة الدينية .

غير أنه تخلقت مجموعة من الظروف التى دعت إلى عملية احياء التراث ومحاولة الإحتماء به . من هذه الظروف فشل تنمية وتحديث المجتمع استنادا إلى الأيديولوجيات الغربية المتنوعة – ليبرالية كانت أم إشتراكية – بحيث بدأت التنمية تحقق معدلات نمو سلبية، ثم وقعت هزيمة يونيو ١٩٦٧ ، وفقدت الصفوات الحديثة ثقة الجماهير المسلمة ، واكتوت الصفوة الدينية بعذابات السجون ومعاناتها . وفى قبل الظروف المأساوية يتجه الإنسان إلى الله والدين . وتطلب موقف الانهيار الذى تعيشه المجتمعات الإسلامية ، والمجتمع المصرى البحث عن مخرج من هذا الوضع المشكل . وظهرت شعارات العودة إلى الإسلام ، والعودة إلى التراث لتعبئة الجماهير وتحريكها للانطلاق من هذا الموقف المأساوى ، والاتجاه إلى بناء التنمية . أكدت الصفوة الدينية باعتدال أحيانا على ضرورة تطوير التراث والتقدم من داخله لتحقيق منجزات التنمية ، وأحيانا أخرى بتطرف وعنف لأن الصفوة العلمانية إعتادت أن تنصرف عن هذه المطالب ولا تسمع لها ، ومن ثم بدأ الصراع حول أحقية قيادة المجتمع من ناحية واتجاه التطور من ناحية أخرى .

ولقد كان الشباب هم الأكثر حماسا لذلك لأنهم أصحاب الروابط العضوية ببناء المجتمع ، فهم الذين عانوا من مشكلات الحاضر ، حيث الحرمان من اشباع حاجاتهم الأساسية ، وهم الذين يبحثون بطهارة عن النقاء ، عن المعتقد أوالإيمان القادر على ترشيد سلوكهم . وأمام فشل المعتقدات أو الأيديولوجيات الغربية ، يكون الاتجاه إلى التراث هو الحل ، حيث العمل على بعث أكثر العناصر حيوية وقدرة على التعامل مع المتغيرات الجديدة ، حيث احياء أكثر العناصر فعالية فى دفع الجماهير بكل الحماس نحو تطوير مجتمعهم وتحديثه من داخل تراثه حفاظا على التراث والهوية . وهى الحركة التى لها عواملها وخصائصها ، حسبما نوضح فى الفصل القادم .

المراجع

1 - Jansen. B. H.: Malitant Islam, Harper & Raw Publishers. New Yourk. 1979, PP. 107 - 108.

2 - Ibid. P. 110.

3 - Ibid. P. 112.

4 - Ibid. P. 113.

5 - Ibid. P. 115.

6 - Crecelius. Daniel : the Course of Socularization in Modern Egypt (In) John. L. Esposito : Islam and Develioment. Religion and Sociopolitical Change (Syracuse University press 1980) PP. 57 - 58.

7 - Ibid. PP. 59 - 60.

8 - Ibid. P. 60.

٩ – أنور عبد الملك ، مصر مجتمع يحكمه العسكريون ، الطبعة الأولى : ص ١١٢ .

١٠ – ميتشل ، ريتشارد . ب : الاخوان المسلمون ، ترجمة عبد السلام رضوان . مكتبة مدبولى ، الطبعة الأولى . القاهرة ، مايو ١٩٧٧ ص ٩٦ .

11 - Daniel Crecelius : Op. Cit., P. 64.

١٢ – محمد حسنين هيكل : مدافع آية الله ، قصة الثورة فى ايران ، دار الشروق ، ١٩٨٢ ، الطبعة الأولى ، ص ٥٧ .

١٣ – نفس المرجع ، ص ٥٩ .

14 - G. H. Jansen : Op. Cit, P. 145.

١٥ – محمد حسنين هيكل : مدافع آية الله ، قصة الثورة فى ايران ، ص ١١٣ .

١٦ – نفس المرجع ، ص ١١٤ .

١٧ – حسن حنفى ، الدين والتنمية فى مصر ، ص ٢١٨ .

١٨ – نفس المرجع ، ص ٢٠٠ .

١٩ – نفس المرجع ، ص ١٩٦ .

٢٠ – نفس المرجع ، ص ص ٢٠٩ – ٢١٠ .

٢١ – نفس المرجع ، ص ٢٠١ .

٢٢ – نفس المرجع ، ص ٢٠٦ .

23 - Daniel Creceaius : Op. Cit. PP. 45 - 55.
24 - Ibid. P. 58.
25 - Ibid. P. 64.

٢٦ – حسن حنفى ، مرجع سابق ، ص ٢١٦ .

٢٧ – نفس المرجع ، ص ٢١٩ .

٢٨ – محمد حسنين هيكل : خريف الغضب ، قصة بداية ونهاية عصر ، شركة لمطبوعات للتوزيع ، بيروت ١٠٨٦ ، ص ٩٦ .

٢٩ – السيد الحسينى وآخرون : تاريخ الفكر الاجتماعى ، دار قطرى ابن الفجاءة ، لدوحة ، ١٩٨٧ ، الطبعة الأولى ، ص ص ٤٩ – ٥٤ .

٣٠ – نفس المرجع ، ص ص ٦٤ – ٦٨ .

٣١ – زينب رضوان : النظرية الاجتماعية فى الفكر الإسلامي ، أصولها وبناؤها من لقرآن والسنة ، دار المعارف سنة ١٩٨٢ .

٣٢ – يوسف القرضاوى : الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف ، كتاب الأمة رقم ٢) الطبعة الأولى ، ١٩٨٥ رئاسة المحاكم الشرعية ، دولة قطر ص ص ١٣٢ – ١٣٤ .

الفصل الخامس

الشباب والدعوة إلى التغيير من داخل التراث

المحتويات

«يبعث الله على رأس كل مئة سنة
من يجدد لهذه الأمـة أمر دينهـا »

صدق رسول الله

أولاً : الإحياء الإسلامى بين الشباب (مقدمة) .

انتهى الفصل السابق وقد انتشرت فى المجتمع حالة عامة من عدم الرضاء بما يجرى لشئون دينه ، وربما لشئون دنياه . حالة من الانفصال بين الجماهير وبين الصفوة العلمانية ، تتسع بنفس مسافة اقتراب الجماهير أو تجانسها مع الصفوة الدينية . ولا يمكن اعتبار هذه الحالة فى حد ذاتها احياء اسلاميا ، ولكنها مقدمة تمهد له ، تخلق اطارا تنمو فيه مشاعر التوتر والقلق الذى قد يتعاظم ليصبح قلقا وجوديا يتخذ من ا لتراث موضوعا لتأمله . ومن الطبيعى أن يقود تأمل الوجود الذاتى إلى تأمل الوجود الاجتماعى ، والوجود الكونى ، للبحث فى شرور العالم ، والظروف الدافعة إليها . وفى نفس الوقت البحث عن طريق للخروج من عالم شرير أو بالأصح طريقا للخلاص .

وبرغم تباين المجتمعات عن بعضها البعض من حيث الملامح البنائية ، أو طبيعة الظرف التاريخى الذى يمر به المجتمع ويشير إلى مستوى نضجه ، شهدت الخريطة الإسلامية قومية واحدة ، سماها البعض بعثا وسماها البعض الآخر إحياء ، وسماها فريق ثالث بالصحوة ، لا تخفى مدلولات هذه الكلمات ، فقد شهد المجتمع الإسلامى تفجرا دينيا على خريطته . فى بعض المجتمعات كان محدودا كأنه اختلاجة جسم مريض ، وفى بعض المجتمعات شكل ثورة جديدة تستهدف العافية والبناء واعادة خلق النسيج الاجتماعى . ايران مثال على النمط الأخير ، واليمن مثال على النمط الأول .

وقد تميزت هذه الصحوة فى بدايتها بعدة أبعاد ، ويتمثل البعد الأول فى النقد

السياسى ، حيث اتجه شباب الاحياء إلى نقد النظام السياسى ، لأن الصفوة العلمانية على رأسه ، ولأنه نظام غارق حتى أذنيه فى الجريمة والفساد ، أو لأنه نظام لا يحكم بما أنزل الله . وما تنص عليه تعاليم الإسلام . فإذا إمتلك النظام كفاءة عالية فى الأداء ، ويوفر اشباعا للحاجات الأساسية للبشر ، اضافة إلى أنه قد يبتعد عن المساس برموز المجتمع التى لها مكانة فى تراثه ، هنا يهدأ التوتر ويختفى التمرد أو يسكن . وقد يكون النظام الاجتماعى عاجزا فى أدائه الأمر الذى يعمق الحرمان اضافة إلى اثارته لشباب الصحوة بالسخرية من رموزهم ، فى هذه الحالة يصبح للتوتر مصادر والتمرد شرعية .

ويتمثل البعد الثانى فى النظر إلى حالة الاحياء باعتبارها نتاجا لمجموعة من العوامل والظروف ، تلك التى تنطلق بالنظر إلى مستويات ومصادر عديدة ، بعضها من داخل المجتمع ومرتبط ببنائه ، بينما يرتبط البعض الآخر بالبيئات العالمية والاقليمية المحيطة بالمجتمع . بيد أننا إذا تأملنا العوامل الفاعلة فى عملية الاحياء فسوف نجدها داخلية بالأساس ، وهو ما يعني اعتبار الصحوة متغيرا ضمن المتغيرات الداخلية التي ظهرت كرد فعل لفاعلية العوامل الخارجية ووطأة تأثيرها على المجتمع ، بذلك تصبح العوامل الداخلية لحركة الاحياء هى الأساس ، وتصبح العوامل الخارجية هى العوامل المساعدة ، التى قد تساعد على تعاظم هذه الحركة أحيانا ، وقد تختزل امكانياتها فى أحيان أخرى .

ويشير البعد الثالث الى عملية الاحياء الإسلامى باعتبارها استجابة لمجموعة التأثيرات والضغوط التى طرأت على المجتمع . فإذا كانت المجتمعات الإسلامية فى مرحلة سابقة قد خضعت لفاعلية وتأثير عوامل عديدة أدت إلى انهيارها فى هذه المرحلة ، فإن هذه المجتمعات تكون قد تفاعلت بأسلوب سلبى مع هذه المؤثرات ، ومن ثم تكيفت معها على حساب انهيار بعض ملامحها أو بعض من خصائصها . فى نطاق ذلك يمكن اعتبار عملية الاحياء الدينى عملية تفاعل ايجابى من قبل المجتمع مع العوامل أو المتغيرات التى طرأت عليه . فهو يبرز ما لديه من نظائر أكثر قوة ، ويستوعب الجديد الذى قد يدعم بناءه وتطوره . وينبغى الاشارة فى

هذا الاطار إلى قدرة المجتمع على استيعاب المتغيرات التى قد تسعى للقضاء على بعض جوانبه أو ملامحه ، بنفس قدرته على استيعاب المتغيرات الجديدة التى قد تطور القدرة التكيفية فى بنائه . فى الحالة الأولى يؤدى الاستيعاب إلى انهيار المجتمع وضياع الهوية ، بينما يؤدى الاستيعاب فى الحالة الثانية إلى حالة من الحيوية البنائية المستندة إلى كفاءة التراث .

ويرتبط البعد الرابع بالشرائح الأكثر قدرة على فرض الانهيار وتلك الأكثر قدرة على احياء التراث وتجاوز الانهيار . ونعتقد أن شريحة الشباب هى الشريحة ذات الفاعلية العالية على الجانبين . فقد تلعب دورها فى فرض الانهيار حينما تغترب لتستوعب قيما غريبة على تراثها ، يحدث ذلك تحت وطأة ميلها إلى التجديد وإلى التغيير وتطوير المجتمع ، وهو الأمر الذى حدث فى المجتمع المصرى . فمنذ الاتصال بأوروبا ابتداء من الحملة الفرنسية ، وعصر محمد على ، بدأ الشباب ينقلون قيم وأفكار وثقافة الغرب الينا ، وهو النقل الذى لعب دوره فى استبدال بعض جوانب التراث بأخرى حديثة وغريبة عليه . وقد تلعب هذه الشريحة دورها فى عملية الاحياء أو الصحوة أو التجديد من داخل التراث ، لكونها الأكثر قدرة على البعث والتغيير ، ولأنها الأقل التزاما بما هو قائم ومتوارث فى الحاضر ، ومن ثم فبحثها فى التراث وبعثها لبعض عناصره ليس إلا نوعا من التجديد . الدور الأول للشباب تمثل فى فرض التغيير استنادا إلى عناصر من الخارج ، بينما يستند الدور الثانى إلى عناصر داخلية بالأساس . وسوف نحاول فى الصفحات التالية استكشاف ملامح التفاعل بين الشباب من ناحية ، وعوامل الاحياء الدينى المتنوعة من ناحية أخرى .

ثانيا : عوامل الاحياء من داخل الدين والعقيدة .

يلعب الدين الإسلامى دوراً أساسياً فى عملية احياء ذاته . ولقد لعب هذا الدور لكونه يمتلك تصورا واطارا كاملا للمجتمع اليومى المعاش . ليس على مستوى التعميمات العامة ولكن على مستوى الجزئيات والتفاصيل اليومية . ومن ثم نستطيع القول بأنه بقدر ما يشكل الدين الإسلامى فى معتقداته الأساسية اطارا ينظم علاقة الإنسان بخالقه ، فإنه فى قسم المعاملات

ينظم حياة البشر اليومية فى جوانبها الأسرية الاقتصادية السياسية والاجتماعية . ولأن الاسلام قد امتلك نظرية متكاملة فى المجتمع ، فإنه من المنطقى أن يطرح أمام المسلم المؤمن امكانية المقارنة بين رؤية الإسلام لمختلف القضايا وبين رؤية التوجهات الأيديولوجية المختلفة التى تعتنقها الصفوة العلمانية فيما بعد بذات القضايا ، وقد كان ذلك مصدرا أساسيا لحيويته .

لذلك يمكن القول بأنه نظرا لطبيعة بناء الدين الإسلامى فانه يمكن اعتباره أحد العوامل ذات الفاعلية فى ظاهرة الاحياء الإسلامى . ذلك أنه منذ هبوط الوحى المبشر بهذا الدين ، لم يكن القصد اعادة توجيه سلوكيات البشر بما يتسق ومعايير الخير والنقاء ، بقدر ما قدم الإسلام تصورا متكاملا لامكانية قيام تنظيم اجتماعى يستند إلى الدين بصورة كاملة . وإذا كان القرآن قد قدم التصور الشامل لهذا المجتمع من حيث طبيعته وعناصره المكونة ، فإن أحاديث الرسول وأقوال الصحابة والخلفاء الراشدين وأفعالهم حاولت أن تقدم منهجا لطريقة التعامل مع الاحداث اليومية التى يواجهها المجتمع الإسلامى بالنظر إلى المقولات التى وردت فى القرآن المنزل . ويكشف تأمل التصور الذى يملكه الإنسان للمجتمع عن تميزه بعدة خصائص تحدد هويته .

من هذه الخصائص مثلا أن الإسلام يرفض الفصل بين العام والخاص ويعتبر ذلك خطأ (١) . وهو الأمر الذى يعنى أن هناك علاقة عضوية بين المجالين ، بحيث يمكن القول بأن هذه العلاقة العضوية بين الدين والسياسة ، هى التى تميز المجتمع الإسلامى الصحيح ، إذ لا يقتصر الإسلام على المجال الخاص ، وهو المجال الذى يتحكم فيه الضمير الفردى . ولكنه - أى الإسلام - ديانة وتنظيما اجتماعيا (دين ودولة) . ومن ثم فهو يتغلغل فى كل جوانب السلوك الإنسانى ، ويعتبر ذلك أحد مرتكزات المجتمع الإسلامى (٢) . ذلك أنه إذا تراجع التصور الدينى إلى مستوى الضمير الفرد الخاص ، فمعنى ذلك أن البعد السياسى فى الإسلام وهو الخاص بالتنظيم الاجتماعى مغفل ومعطل ولا فاعلية له . وأن ابطال أعمال حدود الدين يدخل

فى دائرة الإثم ، وهو الأمر الذى يفترض ضمنا أنه على المسلمين لكى يتجاوزوا هذا الوضع الآثم أن يناضلوا لكى يتم العمل فى التنظيم الاجتماعى بالنظر إلى الإسلام عملا بقول الرسول (من رأى منكم منكرا فليغيره بيده . فإن لم يستطع فبلسانه ، وإن لم يستطيع فبقلبه ، وهذا أضعف الإيمان) . وهو الأمر الذى يمنح مشروعية واضحة لجماعات الاحياء الإسلامى فى نضالها لفرض التصور الإسلامى .

ويستند إلى ذلك أنه بسبب عدم انفصال الدين عن الدولة فى الإسلام كما هو حادث فى المسيحية . أنه إذا تراجع الدين فى بعض الفترات إلى مستوى الضمير الفردى ، فإن ذلك يعنى حدوث فجوة بين المجتمع والدين ، وهى الفجوة التى يكون لها آثارها على التنظيم الاجتماعى وعلى الأفراد الذين استوعبوا الدين متكاملا . ومن ثم فكلما تفقه الإنسان دينيا كلما أدرك هذه الفجوة ، ولذلك نجد أن أئمة الدين هم أول من يدركوا أن ثمة خطأ قائم ، ويصبح واجبا عليهم بحكم قيادتهم الدينية المفروضة عليهم من قبل الجماهير والمعينة عليهم من قبل الدين ، أن ينبهوا إلى ذلك . وفى حالة عدم الاستجابة عليهم أن يعبئوا الجماهير المسلمة ويوجهونها إلى اصلاح الخطأ . بحيث جعلهم ذلك أدوات للدفاع عن الإسلام ، داعين دائما إلى يقظته . هذا إلى جانب اعتبارهم الهدف الرئيسى الذى ينبغى اخضاعه إذا أردنا إصلاح الإسلام .

ويكشف البحث التاريخى أن أئمة الإسلام هم الذين كانوا يدركون عادة الفساد القائم وعدم تطبيق حدود الإسلام ، ومن ثم فهم الذين يدعون عادة إلى الأصولية الإسلامية أو على الأقل مباركتها ، أى الرجوع إلى الإسلام فى أصوله الصحيحة ومراجعه النقية إذا كان ثمة خطر يتهدد دار الإسلام من الداخل . فقد ثار الفقيه أحمد بن حنبل داعيا إلى الأصولية حينما دبّ الفساد داخل الإسلام ابان الخلافة العباسية ، حيث نادى بضرورة العودة إلى الأصول الأولى والنقية للإسلام ، فالإسلام كان صالحا فى الماضى ، ومازال صالحا فى الحاضر والمستقبل . فالقوة والعظمة التى حققتها مبادىء الإسلام يمكن استعادتها فى أى وقت وبنفس المبادىء (٣) . وقد أكمل الفقيه أحمد بين تيمية الدعوة إلى الأصولية الإسلامية حينما هدد

فساد المغول بقيادة هولاكو الخلافة العباسية من الخارج . وإذا كان أحمد بن تيمية يعتبر من أبرز مصادر الهام الحركة الأصولية الإسلامية الجديدة ، فإننا نجده قد قاد - فى زمانه - دعوة صلبة للجهاد ضد المغول ، إذ اعتقد أنه لا يكفى لصحة اسلامهم مجرد اعلانهم اعتناق الإسلام (٤) . وقد ظهر الفقيه محمد بن عبد الوهاب حينما ظهرت ممارسات فاسدة فى الجزيرة العربية تهدد بالعودة إلى حالة شبيهة بالوثنية من جديد . وظهر جمال الدين الأفغانى الذى حرض على اختيار ناصر الدين شاه فى ايران وناصب الخلافة العثمانية العداء حينما دب فيها الضعف والتحلل ، وهكذا بالنسبة لمحمد عبده ورشيد رضا فى مصر، والسنوسية فى ليبيا، والمهدية فى السودان (٥) . وفى القرن العشرين حينما أشاعت الصفوة العلمانية فكرها فى البلاد وحينما أخضعت الإسلام للدولة ، ظهر حسن البنا وأبو الأعلى المودودى وسيد قطب (٦) . وذلك يعنى أن الإسلام كنظام اعتقادى كانت له دائما ديناميات المطالبة بالعودة إلى الأصول إذا تهدد الدين أو المجتمع بالانهيار . وفى العادة تظهر الدعوة إلى الأصولية إذا توافرت عدة شروط منها :

(أ) عجز الاطار الإسلامى - كما تدركه الصفوة الدينية وليس فى أصوله - عن التكيف مع متغيرات استجدت . وقد يتمثل سبب العجز فى استحداث بدع جديدة لم تكن بالإسلام ، بل وتتناقض مع مسلماته الأساسية - كما حدث فى الحركة الوهابية - بحيث تتكثف هذه البدع وتتراكم حتي تكاد تقضى على هوية الأمة . ومن ثم تصبح الحاجة ملحة لضرورة تنقيح كل ما هو حاضر عن طريق العودة إلى الأصول الأولى باعتبارها محكا للقياس والحكم .

(ب) إذا تعرض المجتمع الإسلامى لتيارات تجديد قادمة من الخارج وغريبة عليه كما حدث بالنسبة لتأثير الثقافة الغربية وانتقالها إلى الشرق . خاصة إذا كان مضمون التأثير لا يتكيف ، ولا يتلاءم مع متطلبات التصور الإسلامى . ومما يزيد الأمر سوءا أن الصفوة السياسية داخل المجتمعات الإسلامية قد تأخذ جانب الثقافة الغربية فى عملية الصدام الحضارى فى مقابل ذلك نجد أن الجماهير بتراثها وقيادتها الدينية تقف على الطرف المضاد . قد تنجح الصفوة السياسية فى فرض قيم الثقافة الوافدة ، غير أن الانتصار الحاسم

والنهائى يظل فى جانب الجماهير الحاملة للقيم الإسلامية - والتى تطالب باستيعاب القيم الجديدة - خاصة إذا تواجدت قيادة دينية مجددة وقادرة على تطوير متغيرات تراثها كما حدث فى تركيا بعد الانتصار المرحلى لكمال أتاتورك ، حيث تشهد تركيا الآن صحوة اسلامية جديدة .

(جـ) أن حركة الاحياء تحدث إذا توفرت ظروف الصدام ، ومن ثم يحدث الاحياء فى أكثر المناطق والأزمنة التى يسودها تهديد بانتشار الفساد ، غير أنه لابد من ادراك هذا الفساد ، وادراك عدم تلاؤمه مع التصور الإسلامى ، وإدراك أخطاره أو آثاره المحتملة على بنية المجتمع الإسلامى .

(د) ظهور القيادة الدينية الواعية والمجددة والقادرة على الابداع . فليس يكفى وجود القيادة الدينية المحافظة بصرامة على أصول الدين أو المدركة لمخاطرة الفساد . وإنما لابد أن تكون هذه القيادة قادرة على ابراز قدرة الأصول على التعامل مع متغيرات الواقع المتجددة واستيعاب متضمناتها بدون أن يؤثر ذلك فى ملامح أصالتها .

ومن الضرورى ، إذا توفرت الشروط السابقة أن يكون الاحياء من داخل الإسلام ذاته تصديقا لقول الرسول محمد عليه السلام (عند كل حول سوف يظهر فى أمتى رجل يصلح لها أمور دينها) . وهو الأمر الذى يجعل الإسلام فى ذاته عاملاً أساسياً فى عملية الاحياء الإسلامى إذا تعرضت المجتمعات الإسلامية لما يهدد بانتشار الفساد فى اطارها .

ارتباطا بذلك فإننا نجد أن للإسلام نظرية خاصة ومفهوما محددا للتاريخ . إذ يدرك المسلمون التاريخ باعتباره عملية تغيير يستدل من خلالها المجتمع الطبيعى بالمجتمع الإسلامى الحقيقى ويحل محله . بحيث يتجسد ذلك فى صراع وقع تاريخيا ، ووصل إلى منتهاه فى شكل تأسيس المجتمع الإسلامى الأول تحت قيادة النبى« محمد عليه السلام . وبتحقيق هذا الانجاز التاريخى ، يصبح لدى التاريخ دروسا لابد أن نتعلمها عنه . ومن ثم فإذا بدا تغير فى الأفق عن ما هو قائم وينحرف عن أصوله ، فهو بالتأكيد تغير نحو الأسوأ ، وللأسوأ ضرر لابد أن

نتصدى له بالعلاج ، ليس من خلال ابتكار شيء أو علاج جديد لا يتسق مع الأصول ، ولكن عن طريق تجديد ما هو قائم فعلا . وبهذا المعنى ينتشر الصراع فى التنظيم الإسلامى حينما يبتعد عن النموذج الحقيقى للمجتمع الإسلامى . ومن ثم تظهر الحاجة إلى المجدد (المجتهد) الذى يعتبر الخطوة التمهيدية لظهور حركات الاحياد الدينى (٧) ذلك يعنى أن المجتمع الإسلامى يمتلك اطارا مرجعيا يرى ضرورة أن تتم عملية التجديد ، من حيث اختيار عناصرها - داخلية أم خارجية - بالنظر إليه ، وبما لا يتناقض معه .

ذلك يعنى أن التغير فى المجتمع الإسلامى لا يعنى انتقال المجتمع من مرحلة إلى مرحلة تالية حسبما تذهب النظرية الغربية ، وأن الطور التالى عادة ما يكون أكثر ارتقاء من الطور السابق عليه كما تذهب مقولات هذه النظرية . ولكنه يعنى بلأساس قدرة المجتمع على صياغة تكيف بين المتغيرات الجديدة التى طرحتها النسبية المكانية والزمانية التى تشكل بيئة المجتمع الإسلامى من ناحية وبين التصور الجوهرى لنموذج المجتمع الإسلامى الحقيقي كاطار مرجعى من ناحية أخرى . وهو ما يعنى ضرورة أن يكون التجديد من الداخل أصلا . هذا إلى جانب التأكيد على عدم تغيير أى من العناصر الأساسية المكونة للتصور الإسلامى ، يؤكد ذلك ما يذهب إليه الفقيه أحمد بن تيمية أنه إذا كان استلهام مبادىء الإسلام صالحا فى الماضى ، فإنه لايزال صالحا فى الحاضر وصالحا فى المستقبل . ان القوة والعظمة التى حققتها هذه المبادىء يمكن استعادتها فى أى وقت بواسطة نفس المبادىء (٨) . ذلك يعنى الجهد الفكرى والتطويرى ينبغى أن يؤكد على صياغة التكامل بين ما هو نسبى ، وبين ما هو مطلق . بمعنى استكشاف ما هو مطلق فيما هو نسبى ، وتأكيد شرعية ما هو نسبى إذا لم يتناقض مع ما هو مطلق . وتشكل نظرية المعرفة فى الفكر الإسلامى إحدى خواصه الرئيسية المميزة كذلك فنظرية المعرفة الإسلامية القديمة ليست بحثا عن المجهول ، ولكنها عملية ميكانيكية تتمثل فى تجميع ما هو معروف ، وهو الذى يدرك باعتباره أبديا ومسلما به . ومن الواضح أن وضع النظرية الإسلامية فى المعرفة بالنسبة للواقع يختلف عن وضع النظرية الغربية ، فالأولى تمتلك مقولاتها صدقا مبدئيا يصل بها إلى مرتبة القوانين التى استثناء لها . ويصبح دور المنظر

(المجتهد الدينى) هو توضيح كيف يمكن للنظرية أن تستوعب متغيرات الواقع المتجددة عن طريق مناهج الإسلام المختلفة فى هذا الصدد . أما الثانية - النظرية الغربية - فمقولاتها تمتلك صدقا احتماليا وتظل ساعية أبدا للتحول إلى مرتبة القوانين ، ومن ثم فهى تطور نفسها حسب تغيرات الواقع وتعدل من بنائها لتلاحق تغيراته . وقد تختلف صورة بدايتها عن التصور النهائى الذى وصلت إليه - هذا بخلاف اختلافات كثيرة أخرى ليس محلها الآن . وكنتيجة لذلك لا يمكن التخلى عن أى من عناصر التراث الإسلامى باعتباره قد أصبح قديما ، أو يمكن تجاوزه أو لم يصبح موضع اتفاق (٩) . وفى نفس الوقت يسلم بأن الحلول التى تطرح للمشكلات الاجتماعية فى أيامنا هذه تعتبر مسائل معقدة وتتطلب تشريعا جديدا ، وهو الأمر الذى يثير بدوره قضايا جوهرية تتعلق بمن الذى يحق له التشريع ، وبالنظر إلى أية سلطة . وفى هذا الاطار نجد أن كل فلسفة القانون الإسلامى متضمنة فى هذا النطاق ، بحيث يثير ذلك قضايا أخرى تتعلق بالدستور السياسى للدولة ، والتمثيل السياسى وطبيعة السلطة السياسية ، ومن ثم نكن فى حاجة إلى إطار جديد للمعرفة . اطار ينبغى أن يحتوى على الأفكار الحديثة التى يوافق عليها الإسلام . وقد يتضمن ذلك انتقاء بعض المفاهيم ورفض أخرى ، أو تعديل ثالثة بما يتم الاتفاق عليه فى ضوء تعاليم الإسلام . ولا يعتبر الخلاف بين ما ينبغى ولا ينبغى استيعابه غريبا على التراث ، حيث تمت ممارسته من قبل أهل السنة والجماعة تحت قيادة الخلفاء الراشدين . ولكى يمكن انجاز ذلك فى القرن العشرين ، فإن ذلك يتطلب التسليم بالسلطة الإسلامية الكاملة على الدولة والمجتمع . وقد شكل البحث فى هذا التنظيم الالهام الذى ألهم كثيرا من الاتجاهات المعاصرة فى الاحياء الإسلامى (١٠) .

ارتباطا بذلك كله لعب المسجد بوظائفه المتعددة دورا أساسيا فى هذا الإطار ، وذلك باعتباره أحد الوسائل الرئيسية فى عملية الاحياء الإسلامى . وإذا كانت بعض المجتمعات الإسلامية قد شهدت تكاثرا فى الثمانينات للجماعات الإسلامية ، فإن المسجد قد أصبح مرة ثانية مركزا للتعبئة والاثارة السياسية ، تستفيد منه هذه الجماعات لتنتقى عضويتها من بين أكثر أعضائه طهارة واعتقادا . ولقد أهل المسجد لأداء هذا الدور باعتباره بيت الله ، محرم

الاقتتال فيه أو اللغو فى نطاقه ، ثم أنه أكثر الأماكن ابتعادا عن يد السلطة السياسية . اضافة إلى كونه أكثر أماكن المجتمع الحديث صدقا ودينية . فإذا تحول المسجد من مجرد مكان لأداء طقوس الصلاة ، إلى مكان تناقش بداخله شئون المسلمين والمجتمع المسلم ، فإنه بلا شك سوف يلعب دورا أساسيا وهاما فى عملية الاحياء الاسلامى . يؤكد ذلك الملاحظات الكثيرة التى تذهب إلى تغير الدور الذى لعبه المسجد فى فترات الانهيار والدور الذى لعبه فى فترات النشاط والفاعلية بالنسبة للمجتمع . الدور الذى لعبه المسجد إبان الثورة الايرانية مقارنا بالدور الذى لعبه المسجد فى المجتمعات السنية المحافظة (١١) .

فإذا شكل الإسلام بذاته وتصوراته التى تضمنها أحد العوامل الرئيسية المسببة لحركة الاحياء الإسلامى ، باعتبار أنه يعمل على تحديد ما ينبغى أن يكون ، ومن ثم فهو يلعب دوره فى التنبيه عن انحراف وقع فيما هو كائن ينبغى اصلاحه . فإن العامل الثانى المتعلق بالعقيدة والدين ودورهما فى عملية الاحياء قد تبلور حول الاعتقاد فى غربة الاسلام فى دياره . ولقد كان لهذا العامل فاعليته فى نفسية الإنسان المسلم الملتزم بتعاليم دينه فى هذا العصر وخاصة فى اطار شريحة الشباب . ذلك أنهم يرون المنكر يستعلن والفساد يستشرى ، الباطل يتبجح ، والعلمانية تسعى حثيثا لنشر قيمها وتوجهاتها ، والصليبية تخطط وتعمل بلا وجل ، وأجهزة الاعلام تشيع الفاحشة وتنشر السوء . يرى المتاجرة بالغرائز على أشدها ، من أدب مكشوف ، وأغان خليعة ، وصور فاجرة وأفلام داعرة ... كلها تصب فى نهر الاغراء بالفسوق والعصيان والتعويق عن الاسلام والايمان (١٢) .

ثم يرون الحكام الذين حملهم الله المسئولية عن شعوبهم المسلمة يسيرون فى ودا غير وادى الإسلام ، ينقلون تشريعا وضعيا غريبا على ما أنزل الله وعاجزا عن مواجهة الانحراف ان لم يساعد عليه . يدركون *الظلم الاجتماعى البين والتفاوت الطبقى الفاحش* الذى يتناقض واعتدال الاسلام ورحمته (١٣) .

وأساس هذا كله : أن الإسلام – بشموله وتكامله وتوازنه – غائب عن الساحة ، غريب فى

أوطانه ، منكور بين أهله ، معزول عن الحكم والتشريع ، وعن توجيه الحياة العامة ، وشئون الدولة فى سياستها واقتصادها ، وسائر علاقاتها بالداخل والخارج . يدرك الشباب أنه قد فرض على الإسلام أن يتقوقع فى حدود العلاقة بين المرء وربه . ولا يتجاوزها إلى العلاقات الاجتماعية ، أو الدستورية أو الدولية ، ومعنى هذا أنه فرض على الإسلام أن يكون عقيدة دون شريعة أو عبادة دون معاملة ودينا دون دولة ، وقرآنا دون سلطان (١٤) .

فرض على الإسلام أيضا أن يحمل أوزار تاريخ غير تاريخه ، لأمة غير أمته ، وفى أرض غير أرضه ، نتيجة ظروف لم يعرفها هو . فقد حفل تاريخ الكنيسة الكاثوليكية فى الغرب بمآس ومواقف سلبية وقفت فيها إلى جوار الجهل ضد العلم ، وإلى جوار الاستبداد ضد التحرر ، وإلى جوار الملوك والاقطاعيين ضد الشعوب والفئات الضعيفة ، وقامت محاكم التفتيش تعذب كل ذى علم أو فكر جديد ، وتحرق العلماء أحياء وأمواتا . وفرض الظلم والظلام على المجتمعات باسم الدين ، فلا غرو أن ثارت الجماهير عليها ، وعملت على التحرر من طغيانها وتسلطها . ما ذنب الإسلام حتى يحمل نتائج هذا التاريخ الغريب عنه . ويحكم عليه بالعزل عن قيادة الأمة ، والطرد من موقع التشريع والتوجيه والتأثير ، وأن يحبس فى خبايا الضمائر ، فإن خرج فليبق بين جدران المساجد والزوايا . ليس له حرية الدعوة ، ولا الأمر بالمعروف أو النهى عن المنكر (١٥) .

المشكلة ترجع فى جوهرها إلى فرض العلمانية الغربية على المجتمع الإسلامى ، وهى اتجاه دخيل عليه ، غريب عنه ، مجاف لكل مواريثه وقيمه ، فإذا تمثل أحد أبعاد (العلمانية) فى فصل الدين عن الدولة ، وابعاده عن الحكم والتشريع ، فإن هذا الفصل والابعاد لم يعرفه الإسلام فى تاريخه قط ، إذ كانت الشريعة هى أساس الفتوى والقضاء فى الأمة الإسلامية طول عصور تاريخها . كان الإسلام مصدر العبادات والمعاملات والآداب والتقاليد بين الناس ، فلا غرو أن تصدم هذه المشكلة بعنف وجدانه الجيل المسلم . وتقلق ضميره . فهو يجد الأمم الأخرى تكيف حالتها وفقا لعقائدها وفلسفاتها وتصوراتها عن الدين والوجود وعن الله والإنسان ،

ويجد المسلم وحده مكتوبا عليه أن يعيش فى صراع بين عقيدته وبين واقعه ، بين دينه وبين مجتمعه . قد يكون للعلمانية مبرر فى المجتمعات الغربية ولكنها لا تجد قبولا عاما فى مجتمع اسلامى أبدا .

وإذا كان العالم الغربى قد نصبت معتقداته على الفصل بين ما لقيصر وما لله، فإن قوله بالعلمانية لا يخدش عقيدته ، بل نستطيع القول بأن البشر فى الغرب كان لهم عذرهم فى الهرب من «الحكم الدينى» إلى الحكم العلمانى . فالحكم الدينى – كما عرفوه يعنى حكم الكهنوت وسلطة الكنيسة ، ما يتبعها من قرارات الحرمان وصكوك الغفران .

إما إذا نظرنا إلى المجتمع المسلم وجدنا قبول العلمانية لديه يعنى شيئا آخر . فإن الإسلام عقيدة وشريعة ، ونظام كامل للحياة ، وبهذا يعنى قبوله (العلمانية) انتقاص لشريعة الله، ورفض لاحكامه ، واتهام هذه الشريعة بأنها لا تصلح لهذا الزمن . واتخاذ البشرشرائع لأنفسهم من وضع عقولهم ، معناه : تفضيل علمهم المحدود وتجاربهم القاصرة على هداية الله (قل أأنتم أعلم أم الله) . لهذا كانت الدعوة إلى العلمانية بين المسلمين معناها الابتعاد عن روح الإسلام . وكان قبول العلمانية أساسا للحكم بدلا من الشريعة الإسلامية ردة صريحة عن دين الأمة الذى رضية الله لها ، ورضيت لنفسها ، وهوالدين الذى فرض عليها أن تحكم بما أنزل الله . وكان السكوت من الشعب على هذا المنكر الكبير مخالفة بينة ، ومعصية ظاهرة ، أبرز نتائجها الشعور بالاثم ، والانكار القلبى على الوضع القائم ، وفقد الاحساس بالرضاء عنه والاطمئنان إليه والاحترام له لأنه وضع يفتقد الشرعية فى تظر المسلم (١٦) .

ثم أن العلمانية تنسجم مع التفكير الغربى الذى ينظر إلى الله أنه خلق العالم ثم تركه . فعلاقته به كعلاقة صانع الساعة بالساعة . صنعها أول مرة ثم تركها تدور بغير حاجة إليه . وهذا الفكر موروث من فلسفة اليونان بخاصة فلسفة أرسطو الذى لا يدبر الاله عنده شيئا من أمر العالم ، بل لا يعلم عنه شيئا ، فهو اله مسكين كما وصفه ول ديوارنت ! فلا عجب أن يدع مثل هذا اله الناس وشأنهم : إذ كيف يشرع لهم وهو يجهل أمورهم ؟ بخلاف ذلك نظرتنا –

نحن المسلمين – إلي الله ، فهو خالق الخلق ، ومالك الملك ، ومدبر الأمر ، الذى أحاط بكل شيء علما ، وأحصى كل شيد عددا ، ووسعت رحمته كل شيء . ورزقه كل حي . لهذا أنزل الشرائع ، وأحل الحلال وحرم الحرام ، وفرض على عباده أن يلتزموا بما شرع ، ويحكموا بما أنزل ، وإلا كفروا وظلموا وفسقوا (١٧) .

يرى المسلم الملتزم المتمسك بدينه هذا كله بعينيه ، ويلمسه بيديه ، ولا يدرى ماذا يصنع لمقاومته ، وليس له من الأمر شيء ، انه لا يستطيع أن يغير المنكر بيده ، ولا يستطيع أن يغيره بلسانه ، فلم يبق له إلا أن يغيره بقلبه ، وهذا أضعف الإيمان . والتغيير بالقلب أن يغلى من داخله كما يغلى القدر فوق النار ، لما يرى من المنكر ولا يستطيع تغييره . وهذا الغليان النفسى لا يظل مكبوتا أبد الدهر ، بل لابد أن يتنفس ، معبرا عن نفسه بصورة أو بأخرى ، فإن القدر إذا زادت عليه النار ، فلابد أن تنفجر وتنكسر (١٨) .

ثالثا : عوامل الاحياء من داخل النظام العالمى .

دخل عالم الاسلام جولات وحروب تاريخية عديدة مع عالم الغرب وحضارته . ذلك لأن الاسلام بقى الأساس القوى لحضارة قوية وفعالة ، باستطاعتها أن تشكل الند القوى لحضارة الغرب ، بل وبامكانها إذا امتلكت خطا قويا متصاعدا ، أن تتجاوز الحضارة الغربية إذا توفرت الظروف لذلك وتهيأت . فأثناء المسيرة التاريخة للحضارة الغربية نجدها قد فقدت بعض جوانبها ، بل وأكثر جوانبها الهاما وروحية . فمنذ تأكد أنفصال الكنيسة عن الدولة ، وتطور العقل ، والعلم الأدائى أساس التكنولوجيا ، خفتت العناصر الروحية فى حضارة الغرب . حقيقة أنها حققت انجازات عالية على مستوى الجوانب المادية للمجتمع ، لكنها واجهت خواءا روحيا عميقا كانت له آثاره على الشخصية الغربية ، فارتفعت معدلات الانتحار ، والجريمة و تعاطى المخدرات والمغيبات ، وبدأ النقد يوجه إلى أساس الحضارة ذاتها ، فهى حضارة على ما يؤكد المفكرون فقدت روحها .

وإذا كانت حروب الغرب – ذو النزعة الاستعمارية – الموجهة للعالم الإسلامى قد تكررت

على مدى التاريخ ، ابتداء من حروب الأندلس إلى الحرب الصليبية إلى حروب الإستعمار ، فإن هذه الحروب قد شنت على العالم الإسلامى باعتباره قوة ممكنة ، من الممكن أن تمتلك بطشا . إذا كان ذلك قد حدث فى فترات الانهيار التى عاشتها الحضارة الإسلامية فى بعض الفترات التاريخية ، فأولى به أن يحدث فى فترات الصحة أو محاولة اليقظة . ولا يعنى ذلك أن العالم الإسلامى ظل ساكنا فى مواجهة الهجوم عليه ، أحيانا كان الرد فى ساحات المعارك ، وأحيانا أخرى كان الاقتتال بالكلمة . وفي هذا الإطار كان الإسلام هو الأكثر تكاملا ، فمازالت له روحه ومازال يمتلك الهامه ، وكان ذلك مصدر الخوف والخشية . فإذا كان الغرب سابقا قد نعت الإسلام ساخرا باعتباره دين الحرية الجنسية واباحة الشذوذ ، فإن الإسلام من خلال قياداته المناضلة هو الذى يتهم الغرب الآن بحقن العالم الإسلامى بهذه الشرور (١٩) . وهو الأمر الذى يعنى – استخلاصا – أن هناك نظرة عدائية متبادلة بين الغرب والإسلام ، وأن هذه العدائية المتبادلة لها أبعادها التاريخية والحضارة والواقعية .

وانطلاقا من هذا العداء التاريخى نجد أن كل معسكر يحاول متابعة الآخر . وتأكيد ذلك أن اهتمام الغرب الكامل بالاحياء الإسلامى والثورة الإسلامية قد تجدد مع قيام الثورة الايرانية بقيادة الخمينى . الشاهد على ذلك الكتابات والتعليقات الاعلامية الكثيرة المتعلقة بقضايا الاحياء والثورة ، بحيث يذكرنا ذلك بفترة تاريخية سابقة ، حينما اهتم الغرب باحياء أو انبعاث الشرق فى نهاية القرن التاسع عشر . ويرجع هذا الإهتمام فى كلا المرحلتين فى جانب منه إلى الإحساس بالمواجهة المحتملة . فبرغم الاختلاف النسبى للأسباب التى أدت فى كل مرة إلى الاحياء إلا أن التماثل بينهما مازال قويا . ففى القرن الماضى نجد أن هذه الأسباب تضمنت المصالح الأوربية فى الشرق ، وبخاصة قناة السويس وخطوط المواصلات التى كان يتطلب تأسيسها التبادل التجارى بين المستعمرات والامبراطوريات البريطانية ، وهو التبادل الذى كان فى صالح القوى الاستعمارية دائما . بينما تتصل هذه الأسباب فى أيامنا هذه بتأمين المصادر الحيوية للطاقة اللازمة للصناعة الغربية ، والقيمة الاستراتيجية للتفاعل العالمى بين الشرق والغرب

بحسبما أشرنا . ذلك يعنى أنه برغم اختلاف الأسباب الكامنة وراء ظواهر الأحياء ، فإننا نستطيع القول بأن كل مرحلة شهدت نوعا من الاحياء المرتبط بها ، (فقد حدث الاحياء فى الجزيرة العربية فى القرن الثامن عشر ، وفى الهند ومصر والسودان فى القرن التاسع عشر ، وفى شمال افريقيا فى القرن العشرين) .

أما فيما يتعلق بالاحياء الحالى فبرغم اختلافه المحتمل من حيث التركيب والاندفاع ، فإنه ليس غريبا أو فريدا . ذلك لأن الظروف العالمية التى ظهر من خلالها هى التى جعلته مختلفا. بالإضافة إلى التهديد الحالى الذى يفرضه بالنسبة لاستقرار منطقة استراتيجية وحساسة فى هذا العالم .

وتركز معظم التعليقات المتعلقة بالاحياء الإسلامى على اعادة اكتشاف المسلمين لهويتهم الثقافية والدينية . واصرارهم على ضرورة تأكيدها فى مواجهة التهديد الموجه لاضعافها والذى ينطلق من حضارة الغرب الصناعية . متضمنا فى ذلك الحكم بافتراض أنه لأن المسلمين قد حاولوا التحديث من خلال التغريب ، فإنهم قد أدركوا أن هذا الأسلوب يسلم عادة إلى الفساد ، ومن ثم فهم يرفضونه الآن ، وأن محاكاتهم للغرب لم تكن مثمرة بل كانت مدمرة . وذلك لأنهم يعتقدون بأن الغرب قد بلاهم بالفوضى الاجتماعية والاذلال القومى . وعلى أى حال فقد اقتصرت محاولات التقليد على صفوات محدودة ، استطاعت من خلال وجودها فى السلطة أن توسع من وظائف وسلطات الدولة المركزية على حساب الدين ومؤسساته . ومن ثم فقد أدى ذلك إلى تقويض الأخلاق الإسلامية التى تشكل أساس المجتمع . هذا إلى جانب أنها ربطت نفسها بالقوى الأجنبية على حساب مصالح مجتمعاتها . ومع ظهور الثروات البترولية الهائلة ، فقد اعتقدوا بأنه قد آن الأوان لتأكيد قوة الأخلاق الإسلامية ووجودها فى دار الإسلام وضرورة فرضها بخارجها أيضا . ومن ثم برز الوعى بالتاريخ الإسلامى ، وبالمثل إدراك البشر فى المجتمعات الإسلامية للماضى المجيد الذى ضاع نتيجة لضياع امتلاك القوة . ومن ثم فقد أصبح من المستحيل استعادة هذه القوة وهذا المجد من خلال تبنى الأساليب الغربية أو الأوربية.

بل يمكننا تحقيق هذا الماضى المجيد وانجازه من خلال الالتزام الدقيق بقيم الإسلام وأخلاقه . ويبدو أن هذا كان جوهر رسالة الخمينى فى ايران ، ورسالة الإخوان المسلمين ومختلف الجماعات الإسلامية فى مصر اليوم . وهى رسالة الجماعة الإسلامية الراديكالية التى لقب زعيمها نفسه بالمهدى المنتظر ، والتى فجرت العنف نتيجة لاحتلالها المسجد الحرام فى مكة ١٩٧٩ . إذاً فكل أحداث الاحياء الدينى قد ظهرت نظرا لفشل الصفوة العلمانية ، أعنى الدولة والسلطة ، والحكام – الذين يفترض إيمانهم بالتحديث – فى التكيف أو التوافق مع متطلبات مجتمعاتهم (٢٠) .

ويتمثل العامل الثانى ، الذى يعكس تأثير النظام العالمى على ظاهرة الاحياء الإسلامى ، فى وطأة الثقافة الغربية على المجتمع الإسلامى . ولقد بدأ هذا التأثير بفرض التحديث الغربى على المجتمعات الإسلامية عند نهاية القرن الثامن عشر بمجىء حملة نابليون على مصر ، واستمر التحديث بطيئا فترة طويلة من الزمن إلى أن تفجر البترول فأدى إلى مجموعة جديدة من التغييرات الهائلة . وإذا كان الماضى قد شهد ترحيبا بالتحديث من قبل الحكام الذين وجدوا أن التحديث قد يساعدهم على الاستمرار فى السلطة والبقاء بها ، فإنه فى فترة زمنية حديثة نسبيا ، انتشر التحديث ولم يعد مقصورا على أفراد الصفوة ، حيث تبنى عدد هائل من البشر الأجهزة المادية الحديثة والتى جعلتهم يسقطون أسرى الفوضى التى نتجت عن التغير الاجتماعى والاقتصادى والسريع . حيث انهارت الأساليب القديمة وحلت محلها الفوضى والضياع وعدم الاحساس بالأمان . وإذا كان هذا التحديث له طابعه الأجنبى غير الإسلامى ، فإن الحكام المسلمون المستبدون هم الذين فرضوه على المجتمع الإسلامى التقليدى ، ومن ثم فقد تسببوا بفعلهم هذا فى تخلق أزمة الهوية وخاصة فى اطار الحياة العامة . ويمكن الحكم على انجاز حكام المجتمعات الاسلامية داخل اطار التحديث المستورد بالنظر إلى الإدراكات والمعايير الإسلامية . ومن ثم فإن اندفاع الجماهير للتحرر من وهم وسطوة الحكام سوف يعنى أيضا التحرر من وطأة اطار التحديث المغترب ، والاتجاه إلى

تحديث فعال ومنجز لكونه مستندا إلى التراث .

ولم ينتهك الغرب بطبيعة الحال حرمة هذه المجتمعات من خلال التحديث فقط ، ولكنه استعان فى ذلك بالقوة العسكرية كذلك . وبذلك توفرت لديه القدرة على حكم المجتمعات الإسلامية والسيطرة عليها . ولقد أدى ذلك ليس إلى تحديد إدراك المسلمين للعالم غير الإسلامى فقط ، ولكنه ذكرهم أيضا بقواهم المشتتة ، وبافتقاد الاسلام للقوة . وفى المائة وخمسين سنة السابقة فإن الخبرة التى اكتسبها المسلمون عن الأجانب هى خبرة الخضوع الذليل لسلطتهم ، وهو الأمر الذى يرفضه المسلم التقليدى المحافظ ولا يوافق عليه . ونتيجة لذلك تولد لدى المسلمين فى السنوات الأخيرة تراث من الشك فى حكامهم، حيث نظرت الجماهير إلى معظمهم باعتبارهم مستبدين مغتصبين للسلطة ، طغاة ، محدودين وملحدين يعتنقون مذاهب الغرب وحضارته الغربية على الإسلام .

وما نشاهده اليوم فى ايران والباكستان والاحتجاجات المؤقتة فى كل من مصر وتركيا ليس إلا رفضا لهذه الثقافة المغتربة . بحيث يتضمن ذلك رفض الحكام الوطنيين الذين حاولوا استعارة أو تقليد هذه الثقافة الغربية واستنباتها فى أوطانهم . فقد يتخذ الاحتجاج عند المسلمين المحافظين شكل الدعوة لاستعادة سلطة الإسلام ، وذلك على الرغم من أن غير المسلمين هم الذين يسيطرون على مراكز القوة فى عالمنا المعاصر (٢١) وقد تتخذ عند غير المحافظين شكل الرفض الذى قد يصل إلى حد اللجوء إلى العنف . قد تكون هذه الدعوة معتدلة وواعية أحيانا وقد تصبح رافضة عنيفة فى أحيان أخرى .

ويعتبر الاستعمار الأجنبى من العوامل ذات الأهمية الجوهرية لكونه قد يلعب دورا أساسيا فى اثارة حركات الاحياء الإسلامى . فمثلا نجد أن الاخوان المسلمين قد عبأوا مئات الآلاف من المصريين كرد فعل للتدخل البريطانى فى مصر . وأيضا كرد فعل لتدخل بريطانيا والصهيونية فى فلسطين . وقد حصلت الثورة الإيرانية على دعم غير عادى من خلال موقفها

المضاد لانتهاك الغرب للمجتمع الإيرانى والتسلل لاستلاب موارده . وهوالأمر الذى تجسد فى العلاقة الوثيقة بين حكومة الولايات المتحدة وشركات البترول من ناحية ، وبين الصفوات العلمانية الحاكمة من ناحية ثانية ، فى مواجهة الشعب الايرانى الفقير كقوة مضادة . ومن الطبيعى أن يتسع رفض الجماعات الإسلامية للإستعمار لكى يشكل رموزه الثقافية والاجتماعية ذات الطابع الأجنبى .

ويعتبر أسلوب الحياة الغربية هو الآخر من العوامل التى تهدد المجتمع الإسلامى، ومن ثم من العوامل التى أثارت حفيظة الجماعات الإسلامية . وإذا كان الإسلام قد استطاع بعد مائة وخمسين عاما أن يهزم الضغوط الدينية والروحية والسياسية والعسكرية التى فرضها الغرب من الخارج . فإن على الإسلام أيضا محاولة الاستجابة للتحدى الثقافى الجديد الذى يحاول الغرب فرضه على العالم الإسلامى في الخمسة وعشرين سنة الأخيرة . وهو التحدى الذى يتجاوز فى خطورته كل التحديات السابقة باعتبار أن العدو هذه المرة ليس أجنبيا كلية ، ولكنه يتشكل من المواطنين الذين يتبنون الرؤية الغربية داخل المجتمع . ونحن هنا لا نشير إلى التحدى الحضارى الشامل للغرب ككل ، والذى يتضمن قوى معقدة نشير إليها بواسطة مفاهيم (كالتحضر) و(مجتمع الجملة) و(التقدم التكنولوجى) و(مجتمع الوفرة الاستهلاكية) ، ذلك لأن هذا التحدى سوف يتطلب حسمه استمرار الصراع لأجيال عديدة قادمة .

أما التحدى الجديد الذى يواجه العالم الإسلامى فيتميز بأنه أكثر تغلغلا ، وذلك لأن له وطأته على ثقافة الشباب . وهو الأمر الذى يفرض مشكلات هائلة على المجتمع الإسلامى فى عصرنا التالى لعصر جماعة البيتلز . فمن وجهة نظر الملاحظ الخارجي يمكن النظر إلى الشباب الأربعة الذين شكلوا جوهر جماعة البيتلز باعتبارهم ثوار حقيقيين فى عصرنا . حيث أنهم قد تمكنوا من تأسيس شيء أكثر كثيرا من مجرد أسلوب وموسيقى جديد . وقد حدد آية الله الخمينى هذا العدو الجديد فى تشهيره القاسى بالحضارة الغربية ، من حيث جذورها وفروعها ، من خلال تنكيره بالموسيقى الغربية . وهو هنا لا يشير إلى موسيقى باخ Bach أو ستوكهاوش

Stockhausev ولكنه كان يشير إلى موسيقى الجاز التى أصبحت عالمية بسـ الترانزستور الرخيص الثمن والذى شاركت فى تكنولوجيته كل من اليابان والغرب (*) .

فما هو الخطير إذاً فى موسيقى وأغانى الجاز مما جعلها تثير حفيظة واحد من أكبر المناضلين الإسلاميين قوة ؟ من ناحية فإنها ليس بريئة ، فقد افتقدت براءتها فى اطار الشباب. حيث تذهب أغانيها العاطفية إلى القول بأن لاثنين من الشباب أن يختار كل منهما الآخر ، حتى ولو كان فى ذلك القضاء علي العائلة (بسبب الفجوة الجيلية) بل لو كان فى ذلك القضاء على المجتمع . وتذهب الأخلاق الكامنة وراء ذلك إلى التأكيد على أن بإمكان اثنين من الأفراد – وليس أسرتين كما كان يحدث فى المجتمعات الشرقية والإسلامية منذ زمن بعيد – أن يختاروا طريقهما فى الحياة . وإذا وافقنا على هذه السلوكيات فى المجتمع الإسلامى ، فإن ذلك سوف يعنى نهاية بناء الأسرة ونهاية المجتمع التقليدى المستند إلى العائلات التى تسود بينها شبكة من العلاقات المتبادلة . وقد يقال أن الشاب المسلم قد لا يتأثر بذلك ، غير أنه من غير المعقول أن نفترض أن هذا الشباب لا يمكن أن يستمع بانتباه عاطفى لشىء ما عاما بعد عام دون أن يؤثر ذلك علي آرائه وسلوكه الاجتماعي ، ذلك إذا لم يكونوا قد انطلقوا فعلا لانجاز ما تقوله موسيقى الجاز وأغانيها العاطفية لهم .

وتعتبر الأغانى مجرد جانب من هذه الثقافة الموسيقية المنتشرة عبر العالم كله . فهناك إلى جانب الاعجاب بجماعة بوب Pop وثقافتها يوجد اعجاب بجاذبية أسلوب حياتهم أيضا ، بما فى ذلك الممارسات المنحرفة كتناول المشروبات الكحولية ، واعلان الشعارات التى تؤكد على أن يفعل الإنسان ما يريد أن يغادر الإنسان مؤسسات مثل المدرسة أو الجامعة أوالأسرة ، وأن يترك شعره مرسلا وأن يلبس الملابس غير المنظمة والكثيرة الألوان فلذلك اثارة خاصة ، أما الجينز الأزرق فلا شك أنه الرمز البارز لثقافة الشباب (٢٢) . ومن الواضح أن هذه الثقافة بما فيها الموسيقى والأغانى والسلوكيات المنحرفة – تضرب المجتمع الإسلامى بقسوة . ذلك لأن

(*) لا يعنى ذلك أن الامام الخمينى يرفض الترانزستور كجهاز تكنولوجى حديث ، ولكنه يرفض الوظائف التى يؤديها فى مواجهة حضارة الإسلام .

الإسلام هو المجتمع الأكثر بقاء بين تلك المجتمعات التى تسودها الديانات الآسيوية والافريقية المتنوعة والبدائية إلى حد كبير فقد يتساءل الإنسان هل يهتم الآباء الهنود أو البوذيون فى جنوب شرقى آسيا كثيرا بعبادة أبنائهم للأوثان ، على عكس ذلك يهتم بذلك كثيرا من الآباء المسلمين فى الباكستان أو سوريا أوالجزائر (٢٣) ، لأن نجاح ذلك سوف يعنى قتل حضارتهم والقضاء على هويتهم .

ويشكل الهجوم المباشر على المجتمع الإسلامى من قبل القوى العالمية والغربية المتنوعة العامل العالمى الثالث الذى شارك فى اثارة نخوة الصحوة الإسلامية . ويمكن القول بأن العالم الإسلامى لم يسلم فى تاريخه الطويل من هذه الهجمات الشرسة التى تربصت به ، وفاجأته خاصة فى الفترات التى عانى فيها مظاهر الضعف والانهيار ، وذلك للنيل منه والقضاء على هويته .

وإذا كان القرن الثامن الهجرى قد شهد عالما اسلاميا يتآكل من أطرافه ، فمع انهيار الخلافة العباسية تمكن التتار فى الشرق من الاستيلاء على بغداد ، ولم يكتفوا بذلك بل سيطروا على أجزاء كاملة من شرق الامبراطورية . وفى الغرب كانت دولة العرب فى الأندلس تنهار أمام الزحف المسيحى (٢٤) . ومن ثم يمكن القول بأن القرن الثامن الهجرى كان قرن التقهقر والانهيار وفى نفس الوقت قرن الهجوم على العالم الإسلامى من الخارج فى الغالب بواسطة قوى غير مسلمة ، حيث تقطعت أواصر الشام وتفتت عالم الخلافة الإسلامية إلى مجموعة من الولايات والمحميات الصغيرة والضعيفة ، التى اندمجت فى صراعاتها الداخلية فغفلت أعينها عن الثغور الحامية لدار الإسلام ، وقد واكب هذا الانهيار هجوم تال من الخارج يتمثل في الحروب الصليبية ، التى لولا بروز قيادة صلاح الدين الأيوبى السنى لسقط العالم الإسلامى فريسة لعالم الغرب الصليبى المتربص . ومع الفساد والانهيار الذى أصاب الخلافة العثمانية كان من المنطقى أن تستيقظ أوروبا أشواق السيطرة على العالم الإسلامى ، وقد تحققت السيطرة العسكرية ، وكانت فرصة للغرب أن يعمل متسارعا لضرب الإسلام فى محوره وجوهره ، وفى قيمه وثقافته .

واليوم يواجه العالم الإسلامي شرقا وغربا وشمالا وجنوبا هجمة شرسة على أوطانه ومقدساته . حيث تشن علي الأمة الإسلامية حربا لا تخبو نارها ، علنية حينا وخفية احيانا . حرب اتفقت عليها كل القوى غير المسلمة ، يهودية وغربية ووثنية . حتى أن هذه القوى لتختلف فيما بينها أشد الاختلاف ، ولكنها تتفق كل الاتفاق إذ هبت ريح الإسلام فى صورة دعوة أو حركة أو دولة .

وإذا كانت كل القضايا العادلة تجد من يناصرها ماديا ويدعمها معنويا من الشرق والغرب ، باستثناء القضايا الإسلامية ، مهما كانت عادلة فإنها لا تجد أذنا صاغية من أحد . وأهم من ذلك أنه لا يجد المسلم من حكومات بلاده الإسلامية تجاوبا مع هذه القضايا العادلة . بل يجد الاعراض عنها ، أو التعتيم عليها ، أو الوقوف مع خصومها . وتغليب المصلحة الاقليمية أو الوطنية الضيقة ، أو الاعتبارات العرقية الجاهلية ، أو الارتباطات والولاءات للمعسكرات المختلفة ، على الولاء لله ولرسوله ولدينه ولأمته ولقضاياها .

وفوق ذلك كله يقرأ الشباب المسلم ويسمع : أن هذه المواقف السلبية عن قضايا الإسلام داخل بلاده ، إنما تصنعها القوى المعادية للإسلام خارج بلاده . وأن حكامه ليسوا إلا أدوات فى أيدى الصهيونية ، أو الصليبية العالمية ، تحركهم من وراء ستار فيتحركون وتخوفهم من الانتفاضة الإسلامية الفتية فيخافون ثم تدفعهم لضربها فيندفعون (٢٥) . ولا شك أن كل ذلك يعمل عمله فى أنفس الشباب المسلم بحيث يتعمق لديه الشعور بالروح الصليبية التى لا تزال تحرك الكثيرين من ساسة الغرب وقادتهم إلى اليوم . وهى الروح التى تنظر إلى العالم الإسلامى وإلي كل حركة اسلامية فيه من خلال الاحقاد الموروثة من عهود الصراع على أمة الإسلام (٢٦) .

قد يكون فى هذه الأفكار قدر من المبالغة والتهويل ، غير أن فيهابعض الحق بالتأكيد . الأمر الذى تدل عليه مواقف ومظاهر شتى ، بحيث ترسخ فى أذهان الكثيرين أن هؤلاء الحكام متآمرون مع أعداء الإسلام على اجهاض الصحوة الإسلامية ، وضرب الحركة الإسلامية حتى لا

تبلغ المسيرة غايتها ولا يؤتى الزرع أكله (٢٧) . فهؤلاء عند الشباب فى الظاهر زعماء وطنيون ، على أوطانهم يغارون ، وفى الباطن عملاء مأجورين على دين أمتهم يغيرون ، ولحساب أعدائها يعملون ! (٢٨) .

وسواء كان الهجوم على الإسلام وحضارته ومجتمعه مباشرا أو غير مباشر، ناجحا أو فاشلا ، ماديا أو معنويا ، فمما لا شك فيه أن له آثار ونتائج على الشخصية المسلمة ، وفى العادة تكون النتائج أو الآثار متباينة بالنظر إلي ضراوة الهجوم وطبيعته أولا ، وبالنظر إلى طبيعة الشخصية المسلمة المتصلة بهذا التفاعل ثانيا . وإذا كان كبر السن يحقق للإنسان - بحكم المعايشة وتراكم الزمن أحيانا أو الاقتناع احيانا أخرى - قدرا من الثقة واليقين والارتباط بالتراث دون الخوف عليه ، فإن مرحلة الشباب هى مرحلة البحث عن اليقين ، الذي امتلك الشباب أثناء مراحل التنشئة المتتابعة بعضا منه ، وأدرك نقاءه وعمقه وشموله . وأمام الغزو الثقافى الذى قد يستهدف ضمن ما يستهدف يقينه البكر ، أو إذا كان الغزو باطشا يستهدف مجتمعه ذاته بكل ما فيه من تراث وأمجاد ونطاقات موضع قداسة ، ينشأ القلق والتوتر ، والرفض لكل مظاهر التدخل والغزو كاستجابة متوقعة لذلك . وفى هذا الاطار يعتبر التمسك بالأصول والاحتماء بها وحمايتها والعض عليها بالنواجذ درعا من دروع الدفاع .

رابعا : العوامل المتصلة بالنظام الاقليمى الإسلامى .

إذا كانت هناك مجموعة من العوامل التى جاءت إلى العالم الإسلامى من خارجه بحيث أيقظت فى داخله روح الإسلام وضرورة التمسك بها ، حمايتها والاحتماء بها . فإن هناك كثيرا من العوامل المتصلة بعملية الاحياء الإسلامى وصورها ترجع إلى بناء المجتمع الإسلامى ذاته ، وما هو محيط بها احاطة مباشرة . وهو ما اصطلح على تسميته بالنظام الإقليمى ، ومن ثم فمعالجتنا فى هذه الفقرة سوف تركز بالأساس على مجموعة العوامل المتصلة ببنية النظام الاقليمى للمجتمعات الإسلامية . لا يعنى ذلك أن هذه العوامل المتصلة بعملية الاحياء والتى ترجع إلى النظام الاقليمى ، هى العوامل التى تتصل بهذا البناء ككل ، وهى كذلك . لكنها قد يقصد

بها – إلي جانب ذلك – مجموعة العوامل أو الوقائع المتصلة بأى من المجتمعات الإسلامية ، غير أن تأثيرها كان يتخطى فى كثير من الأحيان حدود مجتمعاتها إلي مجتمعات أخرى داخل النظام الاقليمى ، أو تؤثر على النظام الاقليمى بكامله . بل ان هناك من العوامل والأحداث التى – وان وقعت فى أى من المجتمعات الإسلامية – إلا أن تأثيرها على النظام الاقليمى كان أعمق بدرجة تفوق تأثيرها على أى من المجتمعات الإسلامية التى ظهرت فى اطارها .

ذلك يدفعنا أولا الى التساؤل عن ما هو النظام الاقليمى وما هى طبيعة النظام الاقليمى الإسلامي ومكوناته ؟ اجابة على ذلك نحن نقصد بالنظام الاقليمى مجموعة الدول التى تستند فيها بينها إلى أساس مشترك بحيث يشكل هذا الأساس المشترك طابعها وطبيعتها الغالبة . وعادة ما تكون لهذه الدول المشاركة فى النظام الاقليمى تفاعلاتها الداخلية المتميزة عن ما هو خارج عن دائرة النظام الإقليمى بل اننا نجد أن مجموعة الدول المكونة للنظام الاقليمى لها مكانتها المحددة فى النظام العالمى باعتبارها تشكل مجموعة فرعية فى اطاره . واستنادا إلى ذلك يتعامل النظام العالمى أحيانا – من خلال مؤسساته – مع هذه الدول باعتبارها تشكل كتلة واحدة أو نظاما متماسكا ، وفى غالب الأحيان يمتلك النظام الاقليمى عددا من المؤسسات التى تنظم العلاقات بين وحداته وتفاعلها مع بعضها البعض .

ويتداخل النظام الاقليمى الإسلامى مع عدة أنظمة أخرى تنتمى إليها المجتمعات الإسلامية بنفس القوة في بعض الأحيان ، بحيث يمكن القول أن تعدد النظم الاقليمية يعنى تعدد الأسس المشتركة التى يمكن أن تجمع هذه المجتمعات وفقا لاتجاه أو أساس معين لتخلق نظاما متميزا . وأن الفارق بين اقليم وآخر فى هذه النظم الاقليمية المتداخلة يتمثل فى دخول أو استبعاد بعض الدول من اطار أى من هذه النظم إستنادا إلى أساس مشترك محدد . فالنظام العربى يضم مجموعة الدول العربية التى تسود بينها قواسم مشتركة عديدة وتنتمى إلى جامعة الدول العربية . بينما النظام الشرق أوسطى يضم مجموعة الدول العربية الى جانب اسرائيل وتركيا وإيران ، حيث تخرج هذه الدول الأخيرة عن النظام العربى لعدم عروبتها . بينما يضم

النظام الإسلامى كل الدول العربية وكل الدول الإسلامية غير الناطقة بالعربية ، ومن ثم نجد أن هذا النظام يستبعد دولة كاسرائيل برغم انتمائها إلي نظام الشرق أوسطى ، ويضم دول أخرى خارج النظامين العربى والشرق أوسطى ، كالباكستان وأفغانستان ، وبنجلاديش وغير ذلك من الدول الآسيوية إلى جانب الدول الأفريقية الإسلامية . ومن ثم فنحن إذا تعمقنا الأمر فإننا سوف نجد أن لكل نظام أساسه . فاللغة العربية والتاريخ المشترك أساس النظام العربي ، والجغرافيا أساس النظام الشرق أوسطى ، بينما يشكل الدين الإسلامى ومبادئه الركيزة الأساسية للنظام الإسلامى .

وبرغم التداخل الكبير بين النظام الإسلامى وبين الأنظمة الاقليمية الأخرى ، فإننا نجد أن النظام الإسلامى له مكوناته أو مرتكزاته الخاصة . فالإسلام على النحو الذى أشرنا إليه يشكل أساسها المشترك . والإسلام ليس مجموعة من القيم الكامنة أو القابعة فى الضمير الفردى ، ولكنه يشكل مبادىء للتنظيم الاجتماعى والسياسى والاقتصادى والثقافى ، بحيث تؤسس هذه المبادىء فى اتساقها تصورا لما ينبغى أن يكون عليه المجتمع الإسلامى (٢٩) . اقتربت بعض المجتمعات الإسلامية فى تنظيمها من هذا التصور ، بينما بقيت مجتمعات اسلامية أخرى تناضل من أجل تجسيد هذا التصور . إلى جانب ذلك يحتوى الإسلام على مجموعة من المبادىء الموجهة للسلوك الفردى فى مختلف المجالات الاجتماعية بحيث تؤسس هذه المبادىء نموذجا مثاليا لما ينبغى أن يكون عليه الفرد المسلم . لقد استطاع بعض البشر المسلمين الاقتراب من تجسيد هذا النموذج المثالى بذاتهم فأصبحوا صفوة أو زعامة إسلامية – تاريخيا أو معاصرة – تلعب دورها فى جذب البشر المسلمين إلى نموذج المسلم الصحيح الذى يغار على دينه . وبين البشر المسلمين وبين نموذج المسلم الصحيح توجد مسافة تعكس الفجوة بين انحرافات الواقع من ناحية وبين نقاوة المثال وطهارته من ناحية أخرى ومن خلال ذلك يتولد الطموح ، ودار الإسلام تعيش حالة دائمة من الطموح وما يميز النظام الإسلامى أيضا عن غيره من النظم الأخرى أن له مقدساته فالكعبة فى مكة ، والمسجد النبوى فى المدينة ، والمسجد الأقصى فى القدس الشريف ، والأزهر بالقاهرة . بحيث تشكل هذه المقدسات رموز الابصار

شاخصة نحوها والقلوب معلقة بها ، والاقتراب منها تهتز له أعماق أعماق الإنسان المسلم . لهذا النظام الإسلامى عواصمه أيضا فمكة معقل هبوط الوحى وحاملة رموزه المادية واستكملت الرسالة بالمدينة التى تمتلك قدرا من الرموز المادية أيضا والقدس برحلة البراق إلى مسجدها الأقصى أصبحت من مدن النظام الإسلامى ، والقاهرة ضمت الأزهر راعى التراث والعقل الإسلامى ، إلى جانب ذلك هناك (قم) حيث الحوزة الفقهية الشيعية بكل ما قدمته من فكر ، وكربلاء والنجف المغلفة بأحزان التاريخ والأسطورة فى قلب كل شيعى . وبغض النظر عن المذهبيات الضيقة الأفق فالذى لا شك فيه أن هذه الأماكن موضع تقديس كل مسلم واحترامه . إضافة إلى ذلك تشترك غالبية مجتمعات النظام الإسلامى فى المعاناة التى سببتها لها قوى الغرب المعادى تاريخيا ماضيا ومعاصرة . وتشترك أيضا هذه المجتمعات فى انتمائها – باستثناء الدول البترولية – لمجموعة العالم الثالث الفقيرة والمتخمة بالتوتر والمشاكل . إلى جانب ذلك فإن مجتمعا ت النظام الإسلامى لديها كل القوة إذا هى امتلكت امكانية الحركة نحو التكامل. ذلك يعنى أننا فى مواجهة نظام إسلامى متماسك فى شكل بناء متناسق ومترابط عضوى ، له تاريخه وأمجاده ، وله مبادئه ونظرته ، وله قدراته وامكاناته ، وله موقفه المحدد من كل ما يقع فى السياق العالمى المحيط به .

ذلك يبرر أن العالم الإسلامى واجه دفعة واحدة تيار الاحياء الإسلامى . قد تسبق مجتمعات اسلامية أخرى فى هذا الصدد ، وقد تتزايد مساحة الاحياء والصحوة الإسلامية لتخلق مجتمعا اسلاميا من خلال ثورة كما حدث فى ايران أو من خلال نضال كما تناضل أفغانستان ، أو من خلال جماعات اسلامية متنامية تطور فكر الاحياء ، تدق أجراسه ، وتحاول أن تجسد واقعه فى كثير من المجتمعات الإسلامية الأخرى بيد أن حركة الاحياء هذه لم تنشأ كما أشرنا من فراغ ، فقد كانت لها عواملها التى جاءتها من النظام العالمي الخارجى عن نظامها . غير أن هناك من العوامل والأحداث التى وقعت فى داخل المجتمعات النظام الإسلامى لعبت دورها فى دعم حركة الاحياء الإسلامى وبث طاقات النشاط فيها ، ونعرض لبعض من هذه العوامل .

يتمثل العامل الأول فى أزمة الشرعية التى واجهتها معظم النظم السياسية فى المجتمعات الإسلامية ، إلى جانب افتقاد فاعلية هذه النظم . وفى هذا الإطار يمكن لنا أن نفسر حركة العودة إلى الإسلام فى كثير من المجتمعات الإسلامية باعتبارها رد فعل لفشل الصفوات السياسية الحاكمة فى عديد من الأقطار الإسلامية فى تأسيس نظم حكم سياسة تمتلك قدرا ملائما من الشرعية المستندة إلى أساس شعبى . ومن المعروف أن الشرعية فى صيغتها الكلاسيكية تعنى تحويل القوة البحتة إلي سلطة مقبولة ومطاعة دونما حاجة إلى اللجوء إلى القوة للاجبار على الطاعة ، وفى هذا الإطار طرح ماكس فيبر أنماطا من الشرعية المرتبطة بأنماط من السلطة المتنوعة (٣٠) . تعنى الشرعية كذلك الموافقة الاجتماعية العامة على السلطة وبديهى أن تستلزم هذه الموافقة ضرورة أن تعكس السلطة روح الشعب وثقافته . بغير ذلك يكون هناك تجاوز لمعنى الشرعية وأصولها . لذلك فإن اقامة نظام شرعى يعتبر واحدا من أهم الخصائص المميزة للدولة الحديثة ، الأمر الذى افتقدته كثيرا من المجتمعات المتخلفة بما فيها بعض المجتمعات الاسلامية .

وترجع أزمة الشرعية فى المجتمعات الإسلامية إلى فشل الصفوة السياسية والفكرية فى تأسيس أيديولوجيات علمية وفكرية لها أساسها الجماهيرى ، كأساس لشرعية بديلة للشرعية الإسلامية التقليدية . لقد ظهرت أشكال مختلفة من القومية في مختلف البلدان التى تخلفت عن انهيار الامبراطورية العثمانية ، وفى ايران أيضا كرد فعل للقوميات الأوروبية وتقليدا أعمى لها . وإذا كان هذا التقليد قد تجاهل خصائص مكونات البيئة الأوروبية ، فإننا نجد أن هذا التجاهل هو الذى قاد إلى نقل المبادىء والأسس والقيم الدستورية الغربية إلى غالبية المجتمعات الإسلامية ، وهى المبادىء الدستورية التى استندت إلى أيديولوجيات ظهرت فى المجتمعات الغربية كانعكاس لمسار التطور فيها ، أو هى أيديولوجيات تحاول اعادة توجيه التطور بما يساعد على دفع بنية هذه المجتمعات الى الأمام . ومن ثم فهى بالتأكيد لاتتصل عضويا ببناء المجتمع المسلم ولا تستجيب لمتطلباته .

وارتباطا بذلك فبرغم مرور ستة عقود من التجارب الأيديولوجية التى خاضتها المجتمعات

الإسلامية لم يظهر أى تأليف أيديولوجى جديد حقق نجاحا فى التطبيق العلمى داخل هذه المجتمعات ولعل أبرز أربعة محاولات لصياغة فلسفات سياسية ، أو بالأحرى أيديولوجيات ، هى محاولات الأتاتوركية (كمال أتاتورك) والناصرية (جمال عبد الناصر) والبعثية (ميشيل عفلق) والاشتراكية الدستورية (الحبيب بورقيبة) . فإذا تأملنا هذه المحاولات الأربعة فسوف نلاحظ اختلاط النجاح والفشل فى محاولتان منها وهى الأتاتوركية والناصرية ، بينما الثالثة مازالت مستمرة فى شق طريقها الصعب ، على حين نجد أن التجربة الرابعة وهى الاشتراكية الدستورية تواجه أزمة حتى قبل أن يصبح بورقيبة زعيما طاعنا فى العمر ، بل وتمت تنحيته أخيرا عن السلطة . وقد يكون من المفيد فى هذا الاطار أن تناقش مسألة الشرعية فى اطار كل من هذه التوجهات الفلسفية والأيديولوجية الأربعة حتى تتضح الصورة بدرجة أفضل .

(أ) وفى اطار النموذج الأتاتوركى ارتكزت محاولة كمال أتاتورك لبناء مجتمع سياسى قوى إلى تنمية وبعث القومية التركية وفصلها عن العناصر الموالية للطورانية من ناحية ، ومن ناحية أخرى تقوية النزعة القومية ودفعها باتجاه العلمانية والتغريب ، وسيطرة الدولة على الاقتصاد ومن ثم فقد استندت شرعية النظام السياسى الأتاتوركى الى الشخصية الكارزمية لكمال أتاتورك وعلى قوة وتماسك القومية التركية فى نفس الوقت . غير أنه بعد منتصف هذا القرن تأثرت الأسس التى استندت إليها شرعية النظام الكمالى بالاستقطاب الأيديولوجى الذى طورته حركات الانفصال العرقية والصراع الطبقى . وإذا كانت الاصلاحات العلمانية التى أسسها كمال أتاتورك قد أثرت بصفة أساسية فى الصفوة العسكرية والبيروقراطية – نخبة المثقفين – فإن غالبية المجتمع – خاصة المناطق الريفية – قد ظلت كما هى اسلامية تقليدية فى توجهاتها ، على الرغم من السياسات الحكومية المضادة للدين . ذلك يعنى أن محاولات أتاتورك فى ايجاد أسس علمانية للسلطة السياسية لم تنجح خاصة فى ضوء الانقلابات المحلية فى تركيا ، وأيضا بسبب تصاعد ظهور شريحة اجتماعية قوية وحديثة مناصرة للإسلام (٣١) .

(ب) وقد كانت التجربة الناصرية هى المحاولة الثانية الشاملة لبناء نظام سياسى حديث ،

يقود عملية التنمية والتحديث فى المجتمع ابتداء من ١٩٥٢ . ويمكن القول أن جيل عبد الناصر نفسه قد نشأ فى ظل أربعة تيارات سياسية مختلفة هى : (١) القومية المصرية (٢) الاتجاه الإسلامى . (٣) الاتجاه العربى . (٤) الأيديولوجيا الاشتراكية . ويكشف البحث فى تاريخ الزعيم عبد الناصر نفسه عن تأثره فى بداية حياته إلى حد كبير بأفكار مصر الفتاة ، وبنسبة أقل بأفكار الأخوان المسلمين ، ومن ثم فبمجرد أن اعتلى مواقع السلطة حتى مال إلى الأفكار المتصلة بمفاهيم القومية العربية وقضاياها . وفى نطاق محاولته لتأسيس شرعية لنظامه لم يتبع عبد الناصر نفس المنهج الذى اتبعه أتاتورك ، وهو المنهج القائم على التنكر التام للماضى ورفضه لكن اعتمد عبد الناصر على تأليف من الاتجاهات الفكرية التى سادت مصر فى مرحلة ما قبل الثورة . ومن ثم فنحن نلاحظ أن عبد الناصر بدأ كوطنى مصرى ، ثم تحرك ليصبح الشخصية الكارزمية المنادية بالقومية العربية والمناصرة لها ذلك قد حدث بعد منتصف الخمسينات ، حيث نجد أن سياساته فى المجالات الاقتصادية والسياسية قد استرشدت بالاشتراكية العربية ، وهى خليط من المبادىء الإسلامية والماركسية وهيمنة الدولة على شئون الاقتصاد وفى نفس الوقت رفض عبد الناصر الاخوان المسلمين كاتجاه أيديولوجى وليس كاتجاه اسلامى . بالاضافة إلى ذلك فقد كان عبد الناصر يتمتع بشخصية لها مقومات الزعامة – حيث شكلت هذه الشخصية الأساس الرئيسى لشرعية النظام – على الصعيد العربى . إلا أن حرب اليمن ونكسة ١٩٦٧ كانت ايذانا بانتهاء الحقبة الناصرية ، وقد حدث ذلك فعلا بوفاة عبد الناصر واختفائه وفى هذا الاطار يمكننا أن نسجل أن من أهم انجازات عبد الناصر أنه ساعد علي رفع مستوى وعى الجماهير العربية عن طريق الترويج لفكرة القومية العربية ، ومن ثم فقد لعب هذا الوعى دوره فى ترسيخ الوحدة العربية كفكرة أو كمكون عضوى فى البناء النفسى للجماهير العربية .

(جـ) واستنادا إلى الأفكار الوحدوية والعربية التى شكلت محور معتقدات حزب البعث العربى الاشتراكى ، فقد صار حزب البعث على أثر انهيار الوحدة بين مصر وسوريا فى ١٩٦١

منافسا للزعيم عبد الناصر على صعيد الدعوة القومية أو الوحدة العربية وفى هذا الاطار تستند أيديولوجية البعث إلى فكرة تحقيق الوحدة العربية استنادا إلى أمجاد الماضى ويتبنى البعثيون العلمانية والاشتراكية أساس لأيديولوجيتهم ووفقا لتصوراتهم يعتبر الإسلام ذو دور كامن في بناء أصول الحضارة العربية . غير أن نقطة الضعف التى عانى منها حزب البعث تتمثل فى افتقاره إلى شرعية قوية تنبثق من الامكانية الكارزمية لشخص قائد مثل (جمال عبد الناصر) ونتيجة لذلك فقد اعتمد البعثيون – السوريون والعراقيون – على القوة والامكانيات العسكرية لحيازة السلطة . وفى نفس الوقت أعلن البعثيون التزامهم بأهداف تحقيق الرخاء والعدالة الاجتماعية كتعبير عن الشق الاشتراكى فى أفكارهم (٣٢) . ومما لا شك فيه أن أفكار حزب البعث هذه قد اقتصرت على الصفوة السياسية والثقافية، بينما كانت مبادىء الإسلام هي السائدة فى المجتمع السورى أو العراقى خارج حدود هذه الصفوة . وينبغى أن لا نغفل أيضا مشاركة كثير من أبناء الطائفة المسيحية فى الشام فى بلورة الأفكار الأساسية لحزب البعث العربى الاشتراكى وعلى رأسهم ميشيل عفلق .

(د) وللتجربة الاشتراكية الدستورية فى تونس خصوصيتها المميزة ، ذلك لأنها تعد فريدة فى نوعها . إذ تجمع الشرعية التى تستند إليها بين الطبيعة الكارزمية للزعامة (وهو الجانب الذى كان يرتبط بشخصية الرئيس الحبيب بورقيبة) ، وبين شرعية الحزب الاشتراكى الدستورى الأمر الذى أنتج مزيجا من المبادىء الاشتراكية والوطنية . وبالمقارنة فإننا نجد أنه على نقيض الأيديولوجيا الناصرية والبعثية تشترك التجربة التونسية مع تجربة كمال أتاتورك فى بعض الملامح فكلاهم تمتع بصياغة تآلف بين القيادة الفردية لشخصية الزعيم والقيادة الحزبية لحزب له امكانية الانتشار الجماهيرى ، وهو الأمر الذى يسر لهما تحقيق درجة من النجاح النسبى غير أنه مما يؤخذ على التجربة التونسية أنها تجربة مغرقة فى المحلية . إذ لم يحاول التونسيون تصدير صيغتهم الأيديولوجية إلى خارج حدودهم كما حدث بالنسبة لمبدأ القومية العربية وغيرها (٣٣) . ويبدو أن هذه التجربة سوف تخضع لقدر كبير من التعديل بعد عزل الزعيم التونسى

الحبيب بورقيبة من مواقع السلطة والتأثير أخيرا (*) .

(هـ) إلى جانب ذلك لم تختلف أزمة الشرعية فى المجتمعات العربية والإسلامية الأخرى . حيث تراوحت أزمة الشرعية بين الجمع بين المعتقدات الإسلامية والقبلية بحيث يتخلق اطار ثقافى أيديولوجى واجتماعى يدعم بدرجات متفاوتة ومتنوعة بعض النظم السياسية الملكية كما هى الحال فى (المغرب ، السعودية ، ايران الشاه ، دول وامارات الخليج العربى ، المملكة الأردنية الهاشمية) . وبين استخدام الإسلام كأيديولوجية رسمية للدولة كما هى الحال فى (ايران الخمينى ، وباكستان ، وبنجلاديش ، أو مزج المبادىء الإسلامية ببعض المبادىء الاشتراكية لدعم حكم الصفوات العسكرية والتكنوقراطية الحاكمة كما هى الحال فى الجزائر) . أما فى أفغانستان واليمن الجنوبى – قبل الوحدة – فقد فرضت الماركسية باعتبارها الأيديولوجية التى تتبناها الصفوة الحاكمة ، ثم تحاول الصفوة الحاكمة اعادة صياغة الواقع الاجتماعى وفقا لها (*) أما فى ليبيا فالأمر يختلف حيث يحاول القذافى بناء شرعية تستند إلى الزعامة الفردية وبعض المبادىء الإسلامية الى جانب بعض الأفكار الناصرية ، وذلك فى اطار نوع من الديموقراطية المباشرة .

ذلك يعنى أن مجتمعات العالم الإسلامى تواجه أزمة فى الشرعية السياسية ذات جوانب عديدة . من هذه الجوانب الانفصال القائم بين الأيديولوجيات العلمانية لبعض النظم السياسية

(*) شهد النظام الاجتماعى والسياسى فى تونس مؤخرا انفراجا أيديولوجيا واضحا ، حيث أبيح للاسلاميين أن يلعبوا دورا فى الحياة الاجتماعية والسياسية للمجتمع التونسى .

(*) نستطيع أن نقول أن هذه الأساليب فى فرض الشرعية بأيديولوجيات غريبة المجتمعات قد فشلت بوضوح تأكيد ذلك أننا نلاحظ جهاد الجماهير فى أفغانستان من خلال حركة المجاهدين وهو الجهاد الذى أدى إلى خروج الوجود السوفيتى ، ويرجع ذلك إلى ضعف الصفوة الحاكمة بقيادة نجيب الله التى يتحدد نطاق فاعليتها بالعاصمة كابول وبعض المدن الأساسية ، بينما يسيطر المجاهدون على بقية المجتمع الافغانى وهم الذين يرفعون شعارات الأيديولوجيا الإسلامية . من ناحية ثانية يشير مشروع الوحدة بين شطرى اليمن إلى اعتبار الإسلام الدين الرئيسى للدولة والمصدر الأساسى للتشريع . وهو ما يعنى تخلى اليمن الجنوبى عن التزامه الأيديولوجى ويشير فى ذات الوقت إلى فاعلية العنصر الإسلامى الذى يطالب بمزيد من الانجازات .

الأساسية فى النظام الاقليمى الاسلامى ، وبين الأيديولوجيات الإسلامية الى تعتقد فيها هذه الجماهير ، وهو الأمر الذى يجعل الشعارات المعلنة للأيديولوجيات العلمانية ليست ذات بريق ، بل وتعجز عن تعبئة الجماهير تعبئة حقيقة . اضافة إلى ذلك فقد تندفع الجماهير إلى تأسيس صفوتها الدينية وتقديم الدعم لها فى حالة المواجهة مع السلطة . من هذه الجوانب أيضا أن الجماهير تجد نفسها عادة بعيدة عن أيديولوجيا الصفوات الحاكمة ، ترفض الاستجابة لها أحيانا وان صمتت خوفا على دينها كما حدث فى تركيا ، وقد تعلن هذا الرفض وتقارع الحجة بالحجة كما حدث فى كثير من المجتمعات نذكر منها مصر والجزائر وتونس . وقد يتصاعد الرفض إلى الحرب بين شرعيتين كما هى الحال بالنسبة لأفغانستان وقد تنجح بعض المجتمعات أحيانا فى تجسيد أمل المجتمع الإسلامى كنتيجة للصراع كما هى الحال فى ايران الاسلامية غير أن كل ذلك يشهد على أن ثمة أزمة موجودة للشرعية .

ويتعلق الشق الثانى بعجز غالبية الحكومات العلمانية لغالبية المجتمعات الإ سلامية فى دعم حالة الاستقرار الاجتماعى والسياسى . ويرجع ذلك بالأساس إلى ضعف الشرعية المستندة إليها فى النظم السياسية وعدم وجود جذور جماهيرية لها . فمما لا شك فيه أن هذه الأنظمة السياسية تواجه تحديات كبيرة . فهى ترغب فى تحديث المجتمع ودفعه بقوة فى اتجاه العلمانية الغربية ، غير أن تنمية المجتمع وتحديثه تتم فى اطار موارد قد تكون محدودة أحيانا وغائبة فى أحيان كثيرة . وجماهير ذات قيم وأفكار تختلف عن تلك التى أعلنتها النظم الحاكمة، وهو الأمر الذى يثقل كاهل هذه الأنظمة السياسية ويعجزها عن الوفاء بالتزاماتها وتكون النتيجة هى الخصومة بين الجماهير والنظام السياسى ، ونشأة حالة من القطيعة داخل المجتمع بين أطرافه . ومن ثم ازدياد كم التوتر وحالة عدم الاستقرار ، ويصبح انسحاب الجماهير عن المشاركة حلا لهذه القطيعة .

فإذا كان النظام السياسى عاجزا ، وإذا كانت النخبة السياسية منحرفة – من وجهة نظر الجماهير المسلمة – أيديولوجيا ، فسلوكيات العنف والتمردات المتنوعة والانقلابات المستمرة

الحل البرهنة على ذلك أنه خلال العقدين التاليين للحرب العالمية الثانية ، حدثت انقلابات في كثير من المجتمعات الإسلامية ، فى الجزائر ومصر وسوريا والسودان والعراق وتركيا ونيجيريا وباكستان وأندونيسيا وليبيا واليمن وغير ذلك من المجتمعات الاسلامية (٣٤) .

وإذا كانت الصفوة السياسية الحاكمة منعزلة أيديولوجيا عن جماهيرها ، وإذا كانت فى ذات الوقت عاجزة عن دفع المجتمع إلى الأمام وتحقيق نموه وتطوره وتحديثه فإنه من المنطقى أن تظهر حركات الاحياء الدينى ، التى تهدف إلى فرض أيديولوجيتها ومبادئها الإسلامية ، لخلق المجتمع الإسلامى ، الذى يكفل اشباع الحاجات الأساسية للبشر وهو ما عجزت عن تحقيقه النخب العلمانية .

وتشكل أزمة العدالة الاجتماعية العامل الثالث المتصل بظاهرة الاحياء على المستوى الاسلامى . فباستثناء مجتمعات الخليج العربي تعانى المجتمعات الاسلامية قاطبة من تفاقم المشكلات الاقتصادية . قد يرجع تفاقم المشكلات الاقتصادية الى ضعف الموارد الاقتصادية ذاتها أو عدم القدرة على استغلالها استغلالا جديا ملائما ، ولعل هناك أسبابا كثيرة مسئولة عن حالة التردى الاقتصادى هذه .

من هذه الأسباب انتشار الفساد الادارى والسياسى في كثير من المجتمعات الإسلامية - خاصة الفقيرة - إلى جانب التضخم وتزايد معدلات النمو السكانى والافتقار إلى أيديولوجيات تنموية للتخطيط الاقتصادى والتعبئة الجماهيرية . حتى الدول البترولية ذاتها نجد أنها كانت تعانى خلال هذه الفترة من الافتقار إلى تقنيات التنمية الاقتصادية المتوازنة وفقدان التوازن فى عمليات توزيع الدخل .

ومن المثير حقا أنه بينما تزايدت القوة السياسية والاقتصادية لكبريات الدول الإسلامية المنتجة للبترول فإن الأثر المحلى - الداخلى - للثروة البترولية سبب كثيرا من الاضطرابات لتلك الدول ولعملائها على حد سواء . فتدفق أموال البترول فى أعقاب حرب ١٩٧٣ كان عاملا أساسيا فى زعزعة استقرار نظام الحكم فى ايران . فقد ساهم نظام الشاه الرأسمالى فى

تدمير نفسه بنفسه عن طريق تزعمه وانتمائه لطبقة يسود فيها الفساد والتضخم والاستهلاك الترفي الاستفزازى خاصة فى أوساط المتغربين ، وفى نفس الوقت كانت هناك فئات اجتماعية كبيرة فى الريف والحضر تئن تحت وطأة الفقر والعوز (٣٥) .

وبالمثل فإن تدفق الأموال من دول الخليج النفطية إلى بلدان مثل مصر وسوريا منذ السبعينات كان أحد الأسباب التى دفعت إلى التحول إلى سياسات الانفتاح الاقتصادى فى هذين البلدين ، وتقليص هيمنة الدول الاشتراكية على الأنشطة الاقتصادية وفى نفس الوقت فإن من اثار هذه العملية ونتائجها أن عانت هاتين الدولتين من عدم الاستقرار . ففى سوريا تسبب سوء توزيع الثروة واستثارة النزعات العصبية ، إلى تفاقم الصراع بين العلويين (وهم يشكلون القوة السياسية التى تنتمى إليها الصفوة الحاكمة) يساندهم المسيحيون (وهم يشكلون قوة اقتصادية كبيرة فى سوريا) ضد الاغلبية السنية التي سقطت فى وعائها كل المغارم الاجتماعية .

بينما أدت سياسات الانفتاح الاقتصادى فى مصر إلى خلق طبقة جديدة من المليونيرات (*) وسط تزايد اتساع مساحة وحجم الفئات الفقيرة ، الأمر الذى أدى إلى قيام تظاهرات عام ١٩٧٧ وفي الحقيقة فإن مثل هذه الاضطرابات الاقتصادية التى تشهدها كثير من البلدان النامية تغذيها اتجاهات التضخم الدولية ، وهى الاتجاهات التى تحركها الشركات الغربية الكبرى متعددة الجنسية . ومن الجدير بالذكر هنا أنه فيما لا يقل عن ١٣ دولة اسلامية نجد أن متوسط دخل الفرد فيها ينخفض عن ٨٠٠ دولار سنويا (**) .

(*) ظهرت خلال هذه الفترة لفظة (القطط السمان) لتشير إلى مليونيرات وأثرياء الانفتاح الاقتصادي ولا يخفى ما لهذه اللفظة من دلالة فهى تشير إلى القطط فى مواجهة الفئران ، بحيث تكون سمنة الأولى على حساب نحافة الثانية وفنائها . بذلك يشير الوعى الشعبى إلى انعدام العدالة الاجتماعية وبروز التفاوت الطبقى الصارخ من خلال هذا المصطلح .

(**) الواقع أن الدخول تتردى أكثر من ذلك فى غالبية المجتمعات الإسلامية ففى الدول البترولية يصل متوسط نصيب الفرد من الدخل القومى ما يزيد على ٥٠٠ دولار سنويا ، بينما يصل متوسط نصيب الفرد من الدخل القومى فى مصر إلى حوالى ٢٤٠ دولار سنويا ، وفى أندونيسيا نحو ٩٠ دولار سنويا ، بينما يصل في الهند إلى نحو ٢٠ دولار سنويا .

وتتصل أزمة العدالة الاجتماعية بأزمة أوسع تتمثل فى أزمة التنمية الاجتماعية الاقتصادية التى تمر بها المجتمعات الإسلامية ، حيث شكلت هذه لأزمة أحد العوامل الأساسية لعملية الاحياء الاسلامى ، وهى الأزمة التى يمكن ادراكها من خلال أبعاد عديدة .

من هذه الأبعاد أن تخلف غالبية المجتمعات الإسلامية يرجع فى أحد جوانبه إلى اخفاق النظم الحاكمة فيها فى حل مشكلات التنمية والتحديث ، حيث نجد أن عملية التنمية فى هذه المجتمعات تمر بأزمة حادة منذ مطلع السبعينات بصفة خاصة ، حيث قادت البرجوازية الحاكمة فى هذه المجتمعات عملية التنمية منذ حصولها على الاستقلال . وفى عقدى الخمسينات والستينات بصفة خاصة كان باستطاعة هذه البرجوازية التى تولت مقاليد الأمور أن تحدث تحولات عديدة فى مجتمعاتها طوال تلك الفترة ، إذ كان من مصلحتها أن تصفى مراكز السيطرة الأجنبية فى الداخل وتطور قاعدة اقتصادية مستقلة نسبيا . إلا أنه منذ مطلع السبعينات علي وجه التقريب ومع تحول هذه الطبقة فى غالبية البلاد الإسلامية إلى طور التبعية المباشرة للنظام الرأسمالى ، واستنفادها لامكانياتها الاصلاحية ، لم يعد بمقدورها أن تكمل طريق التنمية والتحديث فى مجتمعاتها ، ومن ثم فقد أضحى الطريق مفتوحا - موضوعيا - أمام قوى أخرى لتقوم بمهام عملية التنمية والتحديث هذه وفى ظل هذا الإطار كان من المنطقي أن تنشط أشكال المعارضة المختلفة لمثل هذه النظم ، ونظراً لأن قوى المعارضة غير الدينية واليسارية بالذات تعانى أزمة خلال هذه المرحلة ، فإنه كان من الطبيعى أن تشهد هذه المجتمعات مثل هذا المد المتنامى للحركات الاسلامية ولفاعليتها .

وتتصل بأزمة التنمية أزمة النظرية التى ينبغى أن تقود وتوجه التنمية فى هذه المجتمعات ، حيث يثار حوار حول ضرورة بلورة نظرية محلية للتنمية تأخذ فى الحسبان ظروفها وأوضاعها وامكانياتها . وفى هذا الإطار يثار حوار على مستوى الفكر الاشتراكى فى هذه المجتمعات حول ضرورة بلورة طريق محلى للاشتراكية ، بينما على مستوى الفكر الإسلامى تثار قضية أهمية الرجوع إلى أحكام الإسلام باعتباره يمثل نظرية لهذه المجتمعات لها صدقها التاريخى

الثابت . وأيضا باعتبار أن الإسلام يأخذ فى الاعتبار ثقافة وقيم هذه المجتمعات وأوضاعها الاجتماعية . وفى ظل ظروف فشل نظم الحكم فى المجتمعات الإسلامية فى بلورة مثل هذه النظرية المحلية – ذات الطبيعة الاشتراكية أو الليبرالية – للتنمية . وفى ظل ظروف هزال قوى المعارضة الأخرى غير الدينية فى المجتمع ، فإنه يكون من السهل مرة أخرى أن تبرز فى المقدمة الحركات الإسلامية بمفاهيمها حول نظرية الإسلام الشاملة .

ويزداد الوضع درامية حينما تدرك أن كل هذه الأزمات التنموية السابقة قد اتحدت مع بعضها بحيث لعبت دورها فى تأسيس تبعية هذه المجتمعات ، وهى التى شكلت – أى التبعية – عاملا هاما من عوامل بروز حركة الاحياء الاسلامى فيها . والتبعية هنا ليست تبعية اقتصادية فقط ولكنها تبعية ثقافية أيضا . والتبعية الثقافية هى فى واقع الأمر أبرز جوانب التبعية ، فلها تأثيرها البارز على حركة الاحياء الإسلامى . إذ صاحبت عملية التنمية وفق النمط الغربى فى غالبية هذه المجتمعات عملية اجتثاث تدريجية لقيم المجتمع الإسلامى وثقافته ، وذلك لكى تحل محلها قيم وثقافة غربية بالأساس . وفى مثل هذا الوضع يصبح من السهل فهم تنامى حركات الاحياء التى تدعو إلى العودة لقيم المجتمع الأصيلة ، وهى القيم التى تعكس ثقافته الإسلامية ، وخاصة أن مثل هذه الدعوة تتلاقى مع قاعدة جماهيرية يمثل الفكر الإسلامى جوهر ثقافتها وله إتصال بروحها .

يضاف إلى ذلك مجموعة التناقضات التى تعانيها المجتمعات الإسلامية ، وهى تناقضات عديدة ومعقدة . فهناك التناقض التقليدى بين الطبقات الاجتماعية ، والتناقض بين القوميات أو الجماعات العرقية أو الدينية ، وحتى التناقض العميق بين أسلوب الحياة فى الريف ونظيره فى المدينة . ومن شأن التشابك بين هذه التناقضات والتداخل بينها أن يعمق الوعى الدينى بوصفه الصيغة التى يمكن أن تقدم (حلا ينطوى على امكانية كبيرة للقفز فوق هذه التناقضات نحو خلق واقع تتجانس على أساسه الأمة لاستنادها إلى الاعتقاد فى هذا الأساس الدينى المشترك .

ومن الطبيعى أن تقود كل المظاهر التنموية السلبية السابقة الى بروز ما يمكن أن يطلق

عليه اتساع القاعدة الاجتماعية للحركات الإسلامية . وهنا لا يمكننا التعميم بمعنى آخر أنه لا يمكننا أن نحدد طبقات اجتماعية بعينها هى التى يمكن أن تعتبر بمثابة اطار أو قاعدة للحركات الإسلامية فى مختلف المجتمعات الإسلامية ، وحتى فى كل بلد على حدة . فإن مثل هذا التحديد يحتاج إلى دراسة دقيقة لمختلف الأوضاع الطبقية فيه . غير أنه لا يمكننا القول بشكل عام أن هذه القاعدة أى قوى المعارضة الدينية تتكون أساسا من الطبقات الاجتماعية التى لم تستفد من ثمار عملية التنمية عبر حلقاتها المختلفة فى العقود الماضية . لأنها بهذا المعنى يمكن أن تشكل فى ذات الوقت قاعدة لقوي معارضة أخرى غير دينية ، غير أن ما يجعلها فى الوقت الحاضر بمثابة رصيد للجماعات الإسلامية هو ثقافة هذه الفئات الإسلامية . الأمر الذى يجعل امكانية استقطاب الحركات أو الجماعات الإسلامية لها - على الأقل إلى مدى معين - فيه احتمالية كبيرة .

وتعتبر الازمة التى تمر بها قوى المعارضة غير الدينية من العوامل الرئيسية لحركة الاحياء الدينى فى المجتمعات الإسلامية . ونقصد بقوى المعارضة غير الدينية القوى اليسارية ، وكذلك القوى اليمينية فى هذه المجتمعات . ويعزى اخفاق القوى غير الدينية فى القيام بدور المعارضة بمعانى عديدة . من هذه المعانى اخفاقها فى الوصول إلى صياغة نظرية ملائمة لقيادة عملية التنمية فى المجتمعات الإسلامية . فى هذا الإطار نجد أن قوى المعارضة اليمينية قد أخفقت لأنها استندت فى التنمية إلى مجموعة الأفكار الليبرالية التى تقود تفاعل النسق الرأسمالى دونما محاولة لاعادة تكييفها مع الواقع المحلى ، ومن ثم وجدت هذه القوى البرجوازية نفسها على تحالف والبرجوازية العالمية ، فى عملية استغلال مجتمعاتها ، وتعميق تخلفها . حتى المجتمعات الإسلامية التى سلكت طريق التنمية وفقا للأسلوب الرأسمالى ، لم تلعب برجوازيتها نفس الدور الذى لعبته تاريخيا البرجوازية فى المجتمعات الرأسمالية المتقدمة . فى مقابل ذلك نجد أن القوى اليسارية ، وان امتلكت الماركسية كنظرية تستطيع أن تقود التنمية فى المجتمعات الإسلامية ، إلا أنها من ناحية لم تستطع تهجين توجهاتها الاشتراكية ببعض المبادىء الإسلامية ، ومن ناحية أخرى نجدها قد ظلت مخلصة لقضايا الماركسية دونما محاولة تطويعها للواقع ، ومن

ثم فقد ارتكبت خيانة للواقع لحساب الأفكار ، ومن ثم اصيبت المعارضة اليسارية بالجمود ، ونتيجة لذلك فقد ظلت قوى المعارضة الماركسية ترفع مجموعة من الشعارات النظرية التى أصبحت أشبه ما تكون بالرواسب الثقافية كالصراع الطبقى ، اغتراب الإنسان ، والثورة البيروليتارية .

ويتمثل المعنى الثانى لاخفاق قوى المعارضة غير الدينية فى تنمية مجتمعاتها فى فشلها فى استيعاب الثقافة الإسلامية لمجتمعاتها ، ومن ثم محاولة الاستفادة من هذه الثقافة لتطوير مجتمعاتها . إذ نجد أن الجماعات الليبرالية أو اليسارية فى المجتمعات الإسلامية وقعت أسيرة لمعادلة خاطئة حيث نظرت إلى ثقافة المجتمع التقليدية والتراث فى ناحية والمجتمع الحديث وثقافته الغربية العصرية فى الناحية المقابلة . وإن الاختيار لابد أن يكون بين قطبين . وفى هذا الاختيار مغالطتين : الأولى الربط بين المجتمع التقليدى والتراث الإسلامى ، ووضعهما فى سلة واحدة ، مع أن التراث الإسلامى يختلف بالتأكيد عن المجتمع التقليدى . فقد استطاع التراث والدين الإسلامى أن يصنعا أمجادا ، ويدفعا المجتمع إلى الأمام فى فترات تاريخية سابقة ، وهو التراث الذى يحتاج فقط إلى من يدركه ويعمل علي تطويعه بما يساعد على تطوير واقعنا المعاصر . فتثوير التقاليد شىء يختلف عن تناول التراث الدينى للمجتمع ، وهو التراث الذى يضم مبادىء الدين الحنيف ، إلى جانب تراكم الخبرة التاريخية المستندة إلى التزاوج بين التراث والواقع الاجتماعى المتباين جغرافيا وتاريخيا . هذا فى حين يشير اختيار الاستقطاب الثانى الذي يدور حول المجتمع الحديث بثقافته الغربية إلى مغالطة أخرى تتمثل في أن اعادة بناء مجتمعاتنا العربية على غرار المجتمعات الغربية لن يفلح إلا فى خلق نماذج مشوهة ومقلدة لهذه المجتمعات ، وإلى ترسيخ تبعية مجتمعاتنا للمجتمعات الغربية .

ويتصل المعنى الثالث للاخفاق بعجز قوى المعارضة عن اكتساب قواعد جماهيرية واسعة ، لغرابة أفكار هذه القوى على معتقدات الجماهير من ناحية ، أو لأنها عجزت عن تقديم نموذج المجتمع الذى ينبغى أن تعيش فى إطاره هذه الجماهير من ناحية ثانية . وفى ظل

وضعية الاخفاق هذه ، فإنه من السهل أن تفقد الجماهير ثقتها فى مثل هذ القوى الأمر الذى يفسح الطريق بلا شك أمام نهوض الحركات الإسلامية ، ويتيح امكانية أكبر لاستقطابها لقواعد جماهيرية واسعة . وتعتبر خبرة الثورة الايرانية بهذا الخصوص خبرة بالغة الدلالة ، حيث يمكن للمتتبع لتطورات الحياة السياسية فى ايران طوال هذا القرن أن يرصد بسهولة ظاهرة أن الدور المؤثر والفعال للقيادة الدينية لم يبرز أو يتبلور إلا منذ النصف الثانى من الستينات . وطوال الفترات السابقة كانت القوة السياسية ذات التأثير الأكبر فى الحياة السياسية الإيرانية كانت حزب تودة بالذات . وقد اتخذ اخفاق حزب تودة أشكالا عديدة ، منها صلاته التى وصلت إلى حد التبعية للاتحاد السوفيتى وتحليلات السوفييت النظرية ، إلى جانب فشله فى صياغة نظرية محلية للثورة الإيرانية ، اضافة الى فشله فى فهم النبض الحقيقى للشارع الإيرانى . من هنا يمكن القول بأن حزب تودة قد دفع بتبنى الثورة الإيرانية لذلك الطابع الإسلامى ثمنا تاريخيا لتهاوناته واخفاقاته المتتالية وعدم قدرته على الاحتفاظ بقواعده الجماهيرية ، التى كان بمقدوره تحريكها فى فترة ما إذا كان قد أخلص لواقعه أكثر من اخلاصه لأفكاره .

وتعتبر الانتكاسات التى واجهها العالم الإسلامى أحد العوامل الرئيسية التى دفعت بعملية الاحياء الاسلامى إلى السطح . ذلك لأن العالم واجه فى الفترة الأخيرة مجموعة من الانتكاسات التى خلقت مناخ الأزمة لديه . وفى قلب الأزمة ، يبحث الإنسان المسلم عن مخرج ، فيجد أن صفوته العلمانية جربت كل الحلول والممكنات ، غير أنها قد واجهت الفشل أخيرا . فى هذا الإطار يصبح الحل الإسلامى فرض ضرورة بالنسبة لهذه المجتمعات ، وتصبح المكابرة عن الأخذ به ضربا من الاصرار على الفشل ، ونوعا من الخروج على الملة . لأنه أصبح من الضرورات الدينية الحفاظ على دار الإسلام من الانهيار . ويصبح البحث عن حل ليس نوعا من الاختيار بين بدائل ممنوحة ، بل ضرورة يبنغى الأخذ بها ، وبغيرها يكون الكفر .

ويمكن أن نصنف الوقائع والأحداث التى مر بها النظام الاقليمى إلي عدة أنماط أساسية . ويضم النمط الأول مجموعة الاعتداءات التى وقعت على بعض مجتمعات النظام

الإسلامى من خارجه ، وهى الاعتداءات التى ينبغى أن تقود إلى موقف موحد بشأنها داخل هذا النظام ويدور النمط الثالث حول مجموعة من الوقائع التى ساعد وقوعها على اثارة عملية الاحياء الإسلامى ، بينما يتكون النمط الرابع من الوقائع التى أسهمت ايجابيا فى اطلاق عقال عملية الاحياء الإسلامى .

وفيما يتعلق بالنمط الأول نجد أن التهديد الذى يقوده وجود اسرائيل على هامش النظام الإسلامى أحد العوامل المباشرة فى عملية الاحياء الدينى ولعل عداء مجتمعات النظام الإسلامى لاسرائيل ينبثق من كونها دولة يهودية ، واليهودية لها خبرة ترتبط بمشاعر الشك والريبة فى العقلية الإسلامية من ناحية ، وتلعب اسرائيل – من وجهة نظر المجتمعات الإسلامية – دور رأس الحربة بالنسبة للقوى الغربية المعادية من ناحية ثانية . ولكونها – أى اسرائيل – البرهنة الواقعية لفاعلية الحضارة الغربية وقدرتها على تأسيس التقدم حتى داخل البقاع المتخلفة من هذا العالم ثم أنها سيف أو عدوان يسلط بصورة دائمة على رقبة قطاع كامل من المجتمعات الإسلامية ، وهى المجتمعات العربية التى تشكل جوهر هذا النظام . وأخيرا لأنهم الذين استولوا على القدس الشريف ثالث الحرمين الشريفين . من هنا وجدنا أنه برغم عدم التوافق أحيانا بين العالم السنى والشيعى داخل النظام الإسلامى ، فإننا نجد أن الزعيم الشيعى الإيرانى الامام الخمينى يجسد فى بياناته الأساسية رفض الثورة الايرانية الاسلامية لاسرائيل . بل والدعوة إلى الجهاد ضدها مؤكدا (أن معظم مصائبنا من أمريكا واسرائيل التى هى جزء لا يتجزأ منها . وأننا ضد اغتصاب الأراضى ، وضد الصهاينة ، ولا نهادن أعداء الإسلام . ان الشعب الفلسطينى المسلم يجب أن يعود إلى أرضه ويجب أن تزول اسرائيل . لن نشرب النفط بالتأكيد وسنبيعه بالأسعار العادلة لمن لا يجاهر بالعداء للاسلام ولن نبيعه لاسرائيل) (٣٦) . وقول الخمينى (اذا قتلت وأنا أحارب خلف رشاش فلسطينى فأريد أن أدفن فى فلسطين) (٣٧) . وهو الأمر الذى يعنى أن أى انتصار لاسرائيل أو أى نصر عليها سوف يكون له بالتأكيد تأثيره ومردوده على النظام الإسلامى . وإذا كانت الصفوات العلمانية التى أصابها التغريب عاجزة عن قيادة النضال فليكن البديل هو

الإســلام ولتكن الصفوة القـائدة هى الصفـوة الإســلامية (*) .

ونستطيع القول بأن المواجهات مع اسرائيل تتابعت فى عدة حلقات تاريخية أثخنت جراحها للجسد العربى والاسلامى . ففى حرب عام ١٩٤٨ اقتطع اليهود جزء من فلسطين الإسلامية ، وبرغم رفض العالم الإسلامى والعربى لنتائج المعارك التى كانت غرما بالنسبة لهم ، وإذا كان الاخوان المسلمون منذ شاركوا فى معاك ١٩٤٨ كرمز لحضارة الإسلام التى ترفض ، فإن النتائج المخيبة للآمال شكلت بالنسبة للجميع مصدرا أساسيا لتوترات تتراكم على الساحة فى المجتمع الإسلامى . وإذا كان عدوان ١٩٥٦ قد حدث على مصر باعتبارها ذات المكانة الخاصة فى اطار النظام الإسلامى . فإنه لم يكن رمزا فقط أن اتجهت القيادة العلمانية إلى الأزهر لكى تعلن شعارات الرفض والمقاومة من داخلة حتى تكتسب بعدا دينيا تستطيع به تعبئة الجماهير واشراكها بايجابية فى المعركة .

بيد أن الكارثة الحقيقية التى هزت الوجدان الإسلامى قد ارتبطت بنتائج حرب يونيو ١٩٦٧ ، حيث كانت نتائج هذه المعارك من العوامل الأساسية التى جعلت المسلمين يشعرون بأن سقف المجتمع الإسلامى قد انهار فوق رؤوسهم – حيث واجه العرب – محور النظام الإسلامى – هزيمة عسكرية ساحقة ، بحيث فرضت عليهم هذه الهزيمة حالة من الاذلال لم يتم الشعور بها على المستوى الشعبى فى كل من سوريا ومصر والأردن فقط – وهى الشعوب التى حاربت بصورة مباشرة – لكن شعرت بها كل الأقطار العربية والإسلامية . ولقد كانت الهزيمة ساحقة بحيث أنها لم تكشف ضعف الجهاز العسكرى فقط ، ولكنها كشفت أيضا عن ضعف وتهرؤ المجتمع العربى أيضا ، وهو المجتمع الذى يعتبر اسلاميا (٣٨) . ولقد انتقلت آثار هذ الواقعة من النظام العربى إلى النظام الإسلامى عبر آليات ثلاث . وتتمثل الآلية الأولى فى اشتراك

(*) لفترة طويلة ظل النضال الفلسطيني ضد الوجود الصهيونى على أرضه منطلقا من خارج الأرض المحتلة ، حتي تدخل العنصر الدينى – الجماعات الدينية – فأشعلوا الانتفاضة الفلسطينية من الداخل ، وهى الانتفاضة التى صفق لها كل الاحرار وكل حركات التحرير ، وأصبحت تشكل عبئا على كاهل الاقتصاد والمجتمع الاسرائيلى ، وواقعا يؤرق الضمير الانسانى .

العرب وغير العرب من المسلمين فى الإسلام جوهر النظام الإسلامى الذى يعتبر العرب حراسه ومن ثم فسقوط العرب سوف يعنى سقوط أصحاب المكانة الجوهرية فى هذا النظام . ويتمثل العامل الثانى فى العداء التاريخى والثيولوجى بين المسلمين واليهود . وإذا كان الإسلام دين العرب ، واليهودية دين اسرائيل ، ومن ثم فقد انتقلت الهزيمة العربية عبر قنطرة الدين إلى المسلمين غير العرب ، ومن ثم أصبحت هزيمة اسلامية من دولة يهودية . ويتصل العامل الثالث بدولة اسرائيل باعتبارها رأس حربة للحضارة الغربية الاستعمارية ، وهناك خطر يدركه المسلمون فعلا من الغرب على الاسلام - تمثل هذا الخطر فى الماضى فى شكل حروب صليبية وأصبح فى الحاضر غزوا ثقافيا - ومن ثم ألا يمكن أن تكون الهزيمة مقدمة لضرب النظام الإسلامى بكامله .

وإذا اتخذنا مصر نموذجا لما حدث فى العالم الإسلامى ، فسوف نجد أنه قد ظهر تيار دينى كاسح شمل المجتمع فى أعقاب هزيمة يونيو ١٩٦٧ . وقد بدأت هذا التيار صوفياً غيبياً ، يعبر عن بحث على المستوى الفردى عن ايمان أو معنى أو خلاص بالتحول إلى الداخل . غير أن ذلك قد ارتبط بنمو مجموعة من التنظيمات التى توجهت إلى الخارج أساسا ، ومن ثم فقد عمل أعضاء هذه التنظيمات ليس على تغيير حياتهم الفردية فقط ، ولكن الاتجاه إلى تغيير عالمهم المحيط بالمثل . وقد ساعد هذا المد الدينى هذه الجماعات على جذب أعضاء جدد ، والاتجاه إلى مهاجمة النظام السياسى . وإذا كان هذا المد الدينى قد أدى إلى مهاجمة النظام على مستوى المجتمع بسبب تغريبه أو بسبب أزمة التنمية والهوية التى تسبب فيها ، وهى الأزمة التى كان لها آثارها على مستوى النظام الاسلامى . لكونها دفعته إلى حالة من البحث عن الذات ومحاولة الاتصال بالجذور وضرورة التميز عن النظام العالمى ، وتحقيق الاستقلال الكامل فى اطاره . وهو التيار الذى انتج عددا كبيرا من الجماعات الإسلامية بالاضافة إلى مجموعة من الكتابات التى تحاول الاستناد إلى الإسلام فى تحديث المجتمع .

ويرتبط بذلك الهجوم على النظام الإسلامى من أطرافه الشمالية ، حيث اندفعت القوات

السوفيتية ذات الفكر الشيوعى – من وجهة نظر الشباب – بموافقة الصفوة العلمانية الاشتراكية الحاكمة إلى اختراق مجتمع أفغانستان الإسلامى ، حيث استثارت هذه الحرب المشاعر الإسلامية داخل أفغانستان ، بحيث أدت هذه المشاعر المثارة إلى تعبئة المسلمين الأفغان فى حرب ضارية بدأت وكأنها دفاعا عن التراث الوطنى ، وانتهت الآن إلى اعتبارها حربا مقدسة دفاعا عن الإسلام الحنيف . وإذا كانت الجماهير الأفغانية قد حملت راية الدفاع عن الإسلام وشاركت فى الحرب ، فإن هذا الطور الجديد قد لعب دوره فى تعبئة المسلمين ليولوا وجوههم شطر الدفاع عن أفغانستان – باعتبارها أرضا إسلامية – قد تتخذ هذه التعبئة شكل انتقال الأفراد والجماعات من كل مكان فى العالم الإسلامى للانضمام إلى لواء الجهاد طلبا للشهادة فى سبيل الله ، أو شكل التمويل المادى والمالى الذى يدعم موقف المجاهدين الأفغان . غير أن النتيجة الحتمية لكل ذلك هى حالة الحذر والانتباه والخوف والتوتر – من جانب العالم الإسلامى – وهى الحالة التى تصاحب فى العادة أحداثا جسام .

ويضم النمط الثانى مجموعة الصراعات التى وقعت وتقع بين المجتمعات الإسلامية داخل النظام الإسلامى . وإذا كانت الحرب مع عدو من الخارج تدعم التماسك الداخلى للمسلمين ، فإن حروب وصراعات الداخل تمزق الأمة وتبدد قدرا من مواردها ، بل وتجعلها على مدى التطور عرضة لأطماع خارجية قد تهددها من جديد . لقد شهد العالم الإسلامى صراعات عديدة من هذا النمط . فى هذا الإطار تشكل الحرب بين شطرى الباكستان المسلمة فى ١٩٧٢ واقعة أثقلت كاهل الضمير الإسلامى كثيرا . ففى هذا العام حدث الانفصال بين شطرى أكبر دولة اسلامية وهو الانفصال الذى أسس قدرا كبيرا من مشاعر الحقد والمعاناة الجماهيرية الناتجة عن الحرب . هذا إلى جانب أن هذه الحرب قد أكدت أن الرابطة الإسلامية ليست كافية وحدها لكى تحافظ على تماسك الدولة الإسلامية ضد أى نزعات اقليمية أو انقسامية (٣٩) ، وأن الإسلام لا ينبغى أن يحمل آثار الظلم الاجتماعى وسوء توزيع الثروة وتحيز المشاعر القومية والعصبية . وأيا كانت الأسباب الموضوعية لهذا الانفصال ، فلقد كان مؤلما للضمير الإسلامى أن يتعاون المسلمون فى

بنجلاديش مع الهنود ضد المسلمين فى اقليم البنجاب . هذا إلى جانب أنه من المخيف أيضا هذا الانهيار السريع الذى أتى على قاعدة أساسية من قواعد النظام الإسلامى ، بحيث وجدنا مداً اسلاميا شاملا فى الباكستان أولا . حتى ظهر ضياء الحق الذى بدأ يرسخ شرعيته مستندا فى ذلك إلى الشريعة الإسلامية (٤٠) ، إلى أن أغتيل تحت وطأة سوء القيادة من ناحية ، والمد العلمانى من ناحية ثانية .

وتعتبر الحرب بين العراق وايران مأساة الربع الأخير من القرن العشرين . وإذا كانت هناك من الأسباب الظاهرية التى دفعت الى اندلاع الحرب بين بلدين اسلاميين ، فإن التاريخ القادم سوف يكشف عن الأسباب الحقيقية لاندلاع هذه الحرب ، وأكثر من ذلك سوف يكشف عن الديناميات التى تحكم تفاعلاتها . فقد كانت العراق بمعدلات التنمية العالية التى تحققت على أهبة الانطلاق من العالم الثالث المتخلف إلى حيث التحديث والتقدم ، وهى حالة سبقت فيها غالبية المجتمعات الإسلامية . وقد تمكنت فى المقابل ايران من استعادة وجهها الإسلامى ، وشرعت بعد ذلك فى تقديم نموذج للعالم الإسلامى يجسد الفضائل والأخلاق الإسلامية ، ويرفض كل ما هو غربى ويحمل امكانية التحدى . ومن ثم كان من الضرورى أن يسعى العالم الغربى باثارة أسباب الحرب ، أو على الأقل تعميق أوزارها ولهيبها ، بحيث استمرت هذه الحرب إلى نحو ثمانى سنوات كاملة ، قضت على كل آمال التقدم بالنسبة للعراق وأضاعت الحرب بريق الثورة الإسلامية فى ايران . كان العالم الغربى هو الذى كسب الجولة ، وكان العالم الإسلامى هو الذى خسرها ، واكتوى بنارها . ومن الطبيعى أن يضيف صراعا لا مبرر له قدرا جديدا لمخزون التوتر فى بناء المجتمع الإسلامى .

اضافة إلى ذلك فقد وقعت أحداث أخرى بالعالم الإسلامى ، أضافت المزيد من التوتر واهتزاز التوازن والاستقرار . من هذه الأحداث الصراع بين المغرب والجزائر – وهى مجتمعات اسلامية – حول منطقة الصحراء ، الأوضاع غير المستقرة فى تركيا ، واغتيال الملك فيصل حامى الحرمين الشريفين . وفضلا عن ذلك تناثرت على الأرض زعامات تحررية فى المجتمعات

الإسلامية ، وهى الزعامات الى كانت تملأ الأرض صخبا . فقد سقط سوكارنو وانتهت زعامة بن بيلا ، ومات ناصر ، وأغتيل ضياء الحق . إلى جانب ذلك ، فإنه برغم الاستقلال السياسى الذى حصلت عليه معظم الدول الإسلامية فى الخمسينات ، فإن أيا من النظم السياسية التي اختارتها هذه الدول لم تعمل بفاعلية . فقد حاولت هذه الدول الأخذ بالديموقراطية البرلمانية لكنها فشلت ، والأنظمة العسكرية التى حاولت تأسيسها لم تثبت نجاحا . وبنفس القدر لم تنجح الدول التى اتبعت الطريق الاشتراكى ونظام الحزب الواحد ، وسقطت الدول التى سارت فى الطريق الرأسمالى فى إيثار التبعية من جديد . وظهر تساؤل هام بإمكان الأقطار الإسلامية أن تبحث عن أسلوب جديد تحاول من خلاله أن تحكم نفسها بصورة صحيحة وأخلاقية . ولقد كان منطقيا أن يكون الحل الإسلامى هو البديل المطروح وليس غيره .

ذلك يعنى أن أعباء الهزائم العسكرية ، والصراعات الداخلية التي عانت منها المجتمعات الإسلامية شكلت سببا اضافيا من أسباب أزمة هذه المجتمعات . فخلال كفاح الدول الإسلامية لنيل استقلالها ظهرت آمال طموحه لبناء قوة عسكرية قادرة على حماية مصالحها الحيوية . غير أن ذلك لم يتحقق ، إذ لم تنجح الدول الإسلامية عسكريا لما فيه الكفاية ، والدليل على ذلك هزائم الباكستان على يد الهند وعدم قدرة الدول العربية على مواجهة اسرائيل أو احتوائها من خلال الحروب المتكررة . وقد نتجت عن هذه الأوضاع حالة عامة من الاحباط بعد ضياع القدس ، كما أنتج احساسا بالخوف والنقص وعدم الأمن . والأخطر من ذلك أن شرعية الصفوات الحاكمة باتت مهددة – وخاصة الأنظمة العسكرية – بسبب عجزها أمام اسرائيل ، كما ثارت احتجاجات من المواطنين فى المجتمعات الإسلامية غير العربية (ايران ، تركيا ، باكستان) بسبب عجز حكامها عن تأييد القضية العربية دبلوماسيا وعسكريا (٤١) .

اضافة إلى ذلك يدور النمط الثالث حول مجموعة من الوقائع ، والأحداث المتفرقة ، التى ساعد وقوعها إلى تعميق الشوق للاحياء الإسلامى والسعى لتحقيقه . ويعتبر ظهور النفط من أهم الوقائع ذات الصلة بعملية الاحياء . فلقد أشاعت هذه الثورة العربية احساسا بالمذلة

والهوان ، والقيم المبتذلة (٤٢) . حيث كان من المتوقع بعد أن تفجرت الثروة النفطية فى اطار العالم العربى الإسلامى أن تتجه هذه الثورة إلى التنمية العربية والإسلامية ، غير أنه لغياب العقلانية من ناحية ، ولضعف التوجهات الاقليمية من ناحية أخرى ، حدث تبذير واسراف وتبديد لهذه الثروة . وبدأت تطالعنا الصحف العربية بصور وأخبار إنفاق هذه الأموال فى المنتديات الليلية لأوروبا ، بحيث ساعدت عائداته المالية على ممارسة الانحراف والغواية ، وبدأنا نسمع عن الأرقام الفلكية التى تودع فى حسابات البنوك الأجنبية والسويسرية ، فضلا عن شراء السيارات الفارهة والقصور والمساحات الواسعة من الأراض داخل أوروبا لقضاء أوقات فرا غ منحرفة . وبدأت كل هذه الممارسات تتصادم ورموز الإسلام الذى يتحدث عن البساطة والتقشف ومساعدة المساكين والمستضعفين فى الأرض . وبدأنا نحس توترا وكراهية من داخل النظام العربى والإسلامى موجها نحو كل ما يرتبط بالنفط و شيوخ النفط حيث شوهت الصورة العربية والإسلامية الشامخة والشجاعة والمتقشفة والتى تخف دائما إلى نجدة الغير وفي هذا الإطار نجد أن كثيرا من الذين تابعوا التغيرات الاجتماعية التى تقع فى كثير من مجتمعات الخليج ، فإنه سوف يكتشف أن هذه التغيرات بدأت تحطم النسيج الاجتماعى والأخلاقى للمجتمع ، ومن ثم فقد كان تأثير الثروة النفطية أنها خلقت فجوة كبيرة بين عظمة الأفكار التى تجسد بساطة الإسلام وميله إلى التقشف والنقاء ، وبين أساليب الحياة المترفة التى أشاعتها هذه الثروة الطبيعية ، ومن ثم فلم يكن من المدهش أن يصدر الملك فيصل الإشارة إلى الحاجة إلى أن يضرب أفراد العائلة المالكة المثال الذى يجب أن يحتذى فى التقشف والتمسك بالأخلاق الفاضلة . فقد أكد أنه من الضرورى تطبيق القوانين على الجميع بما فيهم الأمراء وقد اتخذت بعض الاجراءات لمجاراة العواطف الاسلامية ، مثل تحريم شرب الخمر ، ورفض اختلاط الرجال بالنساء فى الحياة العامة (٤٣) .

وتعتبر واقعة الاستيلاء على الحرم الشريف الواقعة الثانية فى هذا الصدد . فلقد كانت من الأحداث الهامة التى وجهت الانتباه إلى ما يحدث داخل المجتمع الإسلامى وقد بدأت هذه الواقعة فى الساعة الرابعة من صباح يوم ٢٠ نوفمبر سنة ١٩٧٩ ، حينما قامت مجموعة من

ذوى الميول الدينية المتطرفة باحتلال مآذن الحرم الشريف فى اليوم الأول من القرن الخامس عشر الهجرى (٤٤) . وقد قدر عدد الذين شاركوا فى هذه الواقعة بين ٣٠٠ إلى ألف شخص ، كلهم مدربون ومسلحون تسليحا جيدا والمدهش فى الأمر أنه إلي جانب بعض السعوديين الذين ينتمون إلى أربعة قبائل سعودية كان هناك العديد من الباكستانيين والمصريين والفلسطينين واليمينين . وبرغم انطلاق الجماعة المهاجمة من مكة معقل الدين الإسلامى إلا أننا نجدهم قد قدموا بعض المطالب ذات الطابع الإسلامى .

ومن الواضح أن العوامل الدافعة لهذه الحركة هي خليط من العوامل الدينية والسياسية (٤٥) . اضافة إلي اننا نرى أن هذه الحركة تتصل بالنظام الإسلامى أساسا ، وذلك لاعتبارات كثيرة نذكر بعضها فيما يلي :

(أ) أن الجماعة بدأت حركتها من مكة وليس من الرياض . وقد كان من الممكن أن تكون أكثر فاعلية لو أنها انطلقت من الرياض فسيطرت على بعض المراكز الحساسة وعلينا أن نفرق بين (مكة) كمدينة ترمز إلى النظام الإسلامى ، و(الرياض) كمدينة تشكل عاصمة الدولة السعودية السعودية وهى هامة بالنسبة لها .

(ب) مشاركة جنسيات مختلفة (اسلامية أساسا) فى هذه الحركة ، الأمر الذي أخرج هذه الحركة عن طابعها القومى والوطنى ونقلها إلى الإطار الإسلامى .

(جـ) أن معظم المطالب تتصل بالنظام الإسلامى أساسا ، فهى تؤكد على عداء الولايات المتحدة واسرائيل ، وعلى توجيه المال والجهد العربى نحو البناء والتنمية ، وهو الأمر الذى يجعلنا ننظر إليها باعتبارها احياء من داخل النظام الإسلامى .

ويدور النمط الرابع من الأحداث حول تلك الوقائع ذات التأثير الإيجابى على حركة الاحياء الإسلامى . وإذا كانت مجموعة الأحداث السابقة قد ساعدت على الاحياء بزيادة مخزون التوتر فى المجتمع ، من خلال نتائج بعض الجوانب السلبية ذات الصلة ببناء المجتمع أو أيا من

عناصره . فإننا نجد أن هذه العوامل الايجابية أضافت نتائج أو آثار اعادة تشكيل الآثار الناتجة عن الجوانب السلبية فجعلتها قوة دافعة للاحياء الإسلامى . ويمكن اعتبار المساعدات المالية التى جاءت الى الجماعات الإسلامية وإلى الجماهير المتدينة فى مختلف المجتمعات من العوامل الأساسية التى ساعدت على ذلك ، حيث حاولت هذه المساعدات المالية خلق سياق دينى يدعم القيم الدينية ، ومن ثم فقد بدأ دعم الجماعات والتنظيمات الدينية المناوئة للنظام فى الدول ذات التوجهات العلمانية . كما حدث بالنسبة لاستضافة الاخوان المسلمين الذين هاجروا إلى مجتمعات الخليج بعد صدامهم مع نظام ناصر الذى أعلن الشعارات الاشتراكية . اضافة إلى ذلك ، تذكر تقارير كثيرة أن القوى الدينية كانت تتلقى دعما من الخارج . وإذا كانت هناك أموال جاءت لدعم وتشجيع الدعوات الدينية فى مواجهة التيارات الملحدة واللادينية فإنه إلى جانب ذلك ذكرت تقارير القبض على جماعتى الفنية العسكرية بقيادة صالح سرية ، وجماعة التكفير والهجرة بقيادة شكرى مصطفى ، أنهما قد تلقيا بعض المساعدات من بعض مجتمعات الخليج أيضا وهو الأمر الذى يعنى أن الأموال البترولية قد لعبت دورا غير مباشر - بالاضافة إلى دوره المباشر - فى عملية الاحياء الإسلامى .

وتعتبر الثورة الايرانية الواقعة الإيجابية الثانية التى لها تأثيرها على حركة الإحياء الإسلامى . فقد شكلت هذه الثورة مصدر إلهام لكثير من الحركات الإسلامية داخل العالم الإسلامى ، ذلك لأن الثورة كان لها أثرها الحاسم الذى له دلالته البالغة فيما يتعلق بحركة النهوض الإسلامية فى الفترة الأخيرة . ويمكن ايجاز آثار الثورة الإيرانية فى ثلاثة آثار أساسية :

(أ) الأثر الأول : أن الثورة الإيرانية قد أثبتت بما لا يدع مجالا للشك وبأسلوب عملى أنه يمكن فى ظل الأوضاع الراهنة للعصر أن تقوم حكومة وفقا لأسس اسلامية بحتة .

(ب) ويكمن الأثر الثانى فى أن الثورة الإيرانية قد أجابت على تساؤلا يمثل أهمية بالغة بالنسبة للفكر الإسلامى والحركات الإسلامية السياسية . وهو السؤال الذى يدور حول أسلوب

استخدام المقولات الإسلامية فى بناء حركة سياسية قادرة على النضال الفعال ضد السلطة القائمة ، وقادرة على اسقاط هذه السلطة فى النهاية ، واقامة حكم عادل وفقا للتصورات الإسلامية .

(جـ) ويتحدد الأثر الثالث فى أن الثورة الإسلامية فى ايران قد قدمت للحركات الإسلامية رصيدا هائلا لكيف يمكن صياغة أدوات صنع حركة جماهيرية اسلامية ، وكيف يمكن استخدام هذه الأدوات للحشد والتعبئة الجماهيرة فى اتجاه اسقاط النظام القائم .

وبعبارة واحدة قدمت الثورة الايرانية للحركات الإسلامية مثالا عمليا للثورة الإسلامية النموذجية فى العصر الراهن . وبذلك فقد مثلت الثورة الإيرانية على هذا النحو دفعة هائلة لحركة الاحياء الإسلامى فى المجتمعات الإسلامية (٤٧) .

وقد تحققت التأثيرات المتنوعة للثورة الإيرانية فى اطار النظام الإسلامى لكونها قد قدمت المثال الذى ينبغى أن يحتذى فقد شاهدت الجماهير نظاما امبراطوريا عاتيا ، تسنده قوة عسكرية هائلة ، تمتلك أفضل ما فى الترسانة الأمريكية من سلاح ويحيط بأعدائه جهاز السافاك الذى فاق فى براعته وقدرته على الاستخبار فاعلية جهاز المخابرات الأمريكية . بل إننا نجد أن السافاك هو الذى قام نيابة عن المخابرات الأمريكية بتدريب رجالها العاملين فى جنوب شرقى آسيا . لقد شاهدت الجماهير المسلمة هذا النظام وهو يسقط وينهار أمام الخمينى ، برغم كونه إماما أعزل ليس معه إلا الإيمان والارتباط بالجماهير ، ومع ذلك فهو يقود انتصارا ساحقا عليه يدفعه إلى مغادرة ايران (٤٨) . ثم يتولى الإمام بعد ذلك اعلان الجمهورية الإ سلامية التى تمتلك الصيغة الملائمة لتحديث الإسلام بما يساعد على استيعاب متغيرات التنمية والتغيير والتحديث .

وفى هذا الإطار طرح الإمام الخمينى نفسه كبديل اسلامى قوى بدأ - بالإضافة إلى التنمية الداخلية التى شرع فيها - فى توجيه النقد الى الأنظمة العربية المجاورة لها ويتولى فضحها فهو ينتقد النظام المصرى الذى منح الشاه مأوى ، وهو الشاه الذى أذل الشعب

لإيرانى الصديق . ثم أنه النظام الذى وقع صلح كامب ديفيد ، وهو الصلح الذى تم على حساب الإسلام ولصالح أعدائه (٤٩) . وبدأ هذا النجاح يغازل طموحات قيادات الجماعات الإسلامية ، حيث ألفت الكتب عن الخمينى وبدأ الحديث عن مناصرة الثورة الإيرانية ومجاهدى أفغانستان ، ونقد الأنظمة الحاكمة يميز سلوك بعض الجماعات الإسلامية .

ذلك يعنى أن النظام الإسلامى شهد أنماطا عديدة من العوامل والأحداث التى اتصلت اتصالا مباشرا بعملية الاحياء الإسلامى فى أى مرحلة ، إما مرحلة خلق الظروف المهيئة للتفكير أو البدء فى الاحياء الدينى ، أو فى مرحلة تراكم التوتر داخل أبنية المجتمعات الإسلامية ، بفعل أحداث ذات صلة ببنية هذه المجتمعات . أو أن هذه الأحداث كانت اضافة ايجابية حولت كل مراحل الاحياء السابقة إلى طاقة قادرة على الحركة وتمتلك امكانية التغيير .

خامسا - العوامل المتصلة ببناء المجتمعات القطرية .

أشرت فى الفقرة السابقة الى مجموعة العوامل والاحداث التى اتصلت ببنية النظام الإسلامى كنظام إقليمى . وقد قلنا أنه بغض النظر عن منشأ هذه الأحداث ، إلا أن المعيار الأساسى لاعتبارها أحداثا تتصل بالنظام الاقليمى ، يتعلق بكون تأثيرها له طبيعته الشاملة التى تؤثر على خريطة النظام الإسلامى بكامله بيد أنه قد ظهرت إلى جانب ذلك مجموعة من العوامل أو الوقائع التى تصل ببنية المجتمعات القطرية ذاتها ، ومن ثم فهى العوامل أو الوقائع التى تقتصر حدودها على بنية هذه المجتمعات القطرية وحدها وسوف نعرض لبعض من هذه العوامل أو الأحداث .

(أ) ويعتبر ضعف بناء الثقافة والقيم فى المجتمعات الإسلامية أحد هذه العوامل . فمنذ أن اتصلت المجتمعات الإسلامية بالعالم الغربى انتقلت القيم الغربية إلى هذه المجتمعات من خلال الاستعمار العسكرى تارة ، أو من خلال الصفوات العلمانية تارة أخرى ، وبرغم ذلك لم تكن القيم الغربية هى القيم المسيطرة على جمهور المسلمين . نحن لا ننكر أن للتكنولوجيا والقيم الغربية تأثيرها على الصفوات الحاكمة فى المجتمعات الإسلامية ، بل على خلفياتها الاجتماعية

غير أننا لا نستطيع أن ننكر فى ذات الوقت غياب هذا التـأثير الفعال عن ٩٠٪ من جماهير المجتمعات الإسلامية . وإذا كانت هذه الجماهير قد تعرضت بصورة واضحة لفاعلية الثقافة الغربية فى العشرينات والثلاثينات من هذا القرن ، فإن بإمكان الإنسان أن يتساءل هل أصبحت الجماهير علمانية كالصفوات التى تتولى قيادها ؟ الرد على ذلك يؤكد أنه ليس هناك دليل كاف على اهتزاز اسلام البشر البسطاء ، أو أن الإسلام توقف عن أن يصبح مصدرا للشرعية من وجهة نظر غالبية هذه المجتمعات فقد نرى رفض بعض المسلمين الإسلام - بعد التعليم فى الخارج - باعتباره مصدرا للشرعية ، غير أنه من العسير على الفلاح الذى هاجر إلى القاهرة أو طهران أن يتجاهل خلفيته الدينية بعد أن هاجر إلى مجتمع المدينة (٥٠) ، بل تصبح هذه الخلفية الدينية مصدرا لرفضه وتوتره .

ذلك يعنى أنه وإن تغلغلت قيم التحديث الغربية ، فإنها مازالت مقصورة على نطاق ضيق للغاية ، بل ومازالت على مستوى القشرة الخارجية فقط ، ومن ثم فإذا كان التحديث مقصورا على الصفوة العلمانية - وهى شريحة ضيقة - إلا أن هذه الصفوة هى التى تمتلك مقاليد القوة. ذلك فى مقابل الجماهير التى وإن حافظت على قيمها الإسلامية غير أنها تفتقد امتلاك القوة اللازمة لفرض تصوراتها ، بل على العكس من ذلك نجدها خاضعة للقهر . فإذا تأسست ظروف الصدام ، فإننا نجد أن الأيديولوجية الاسلامية المعاصرة تمجد قيم الأصالة الإسلامية فى مقابل انتقادها للقيم الأجنبية خاصة القيم الغربية . وفى اطار الفكر الإسلامى وأيديولوجيته الدفاعية نجد أن كلمة الغرب والتغريب ترتبط عادة - فى معظم المجتمعات الإسلامية - بالنزعة الاستعمارية الحديثة ، أو الصليبية المعادية للإسلام . ومن ثم تصبح كل المفاهيم الغربية بغيضة بالنسبة لذوى التوجهات التقليدية ، ولذلك ينبغى رفضها بقوة . وأن كانت هذه المفاهيم تثير فى نفس الوقت اعجاب الشباب المسلم الذى تجاوز الولاءات التقليدية بحثا عن التقدم والتحديث والحرية الثقافية ، وذلك من خلال الوسائل التى ثبتت فعاليتها فى تاريخ الحضارة الغربية منذ نهاية القرن الثامن عشر .

وقد أدى هذا التناقض فى بناء الثقافة والقيم إلى الانفصال بين الصفوة المكلفة بقيادة

المجتمع وتوجيهه من ناحية ، وبين الجماهير التى ينبغى أن تعمل على تجسيد توجهات الصفوة من ناحية أخرى . مما أدى إلى امكانية أن تطرح الصفوة العلمانية تصورا للتنمية حسب قيم التغريب التى اعتنقتها ، وانسحاب الجماهير عن المشاركة لأن هذه التنمية لا تعكس قيمها ومعتقداتها . ومن الطبيعى أن يكون لذلك آثاره فى شكل مزيد من تخلف المجتمع وانفصال القيادة عن الجماهير وعزوف الأخيرة عن المشاركة .

وقد أفرز هذا الوضع عديدا من الظواهر التى تستحق الرصد والتحليل . من هذه الظواهر مثلا الازدواجية البنائية التى بدأت تسود المجتمعات الإسلامية وأخذت تؤثر على بنية الثقافة والقيم بها . وإذا أخذنا مثالا على ذلك ، فسوف نجد أن المثقفين المصريين قد فشلوا فى صياغة تآلف بين الإسلام وقيم التحديث ، أو فى تحديد دور الإسلام فى نطاق عملية التحديث ونتيجة لذلك ظهرت حالة من الفوضى المستمرة ، حيث نجد علاقة ذات طبيعة خاصة بين القديم والحديث ، إذ يتواجدا معا دون تفاعل أو استبدال للعناصر الجديدة لكى تحل محل نظائرها القديمة . هذا التعايش الحى من شأنه أن يؤدى إلى خلق حالة من الازدواجية البنائية . وفى مجال الفكر والقيم ، نجد أن هناك مجتمعين قد قررا الاستمرار فى البقاء ، كل له عالمه الثقافى والعقلى ، ووعيه الجماعى المختلف ، كل منهما له نظامه التعليمى والتربوى ، رواده ورموزه الثقافية (*) .

(*) مثال على تأسيس هذه الازدواجية نجد أن محمد على واسماعيل قد اتبعا فى نهاية القرن السابق استراتيجية تنموية قاموا خلالها بتأسيس النظم والأبنية الجديدة بدون القضاء على نظائرها القديمة . ووفقا لذلك فقد تأسست نظم المحاكم والقوانين الحديثة إلى جانب قواعد الشريعة الإسلامية ، وتأسست المدارس الحديثة إلى جانب المدراس الكتاتيب القديمة وقد اتبعوا هذه الاستراتيجية لتجنب المواجهة مع رجال الدين . غير أن – حسبما يذهب دانييل كريسليوس Daniel Crecelius – هذه الازدواجية قد أدت إلى نوع من التشعيب المدمر فى كل المجالات حيث نجد أنفسنا فى النهاية فى مواجهة مجتمعين ، أحدهما حديث يتمحور حول المفاهيم والنظم المستوردة ، بينما يرتبط الأخر بقوة – وأحيانا بقدر من الحيرة والتردد الموتر – بالقيم والعادات والتقاليد ، ومن الطبيعى أن يدخل كل منهما فى حالة من المنافسة الضارية مع الآخر (٥١) وبطبيعة الحال فإن احتمالات الصراع تظل قائمة فى داخل هذا البناء المزدوج ، تتفجر حينما يتجاوز أى من النموذجين على رموز الآخر ، ويدوم طالما استمرت هذه الازدواجية ، وطالما امتلك كلا من طرفى الصراع القوة التى من المحتمل أن تساعده على كسب نتائج الصراع لصالحه .

من هذه الظواهر أيضا ظاهرة الفراغ الأيديولوجى التى تعتبر أحد مظاهر اهتزاز بناء الثقافة والقيم فى المجتمعات الإسلامية ونقصد بظاهرة الفراغ الأيديولوجى عدم امتلاك الصفوة السياسية لتوجهات أيديولوجية واضحة نستطيع بالنظر إليها توجيه المجتمع وقيادة الجماهير ومن ثم فنحن نجد أنه بغض النظر عن فعالية ومصداقية الشعارات الأيديولوجية التى فى الحالة الأولى يكتشف الشباب أن قيادته لا تمتلك إيماناً حقيقيا ، ومن ثم فعليهم أن يبحثوا عن ايمان يوجه فعلهم وسلوكهم . وبالنسبة للشباب المسلم ليس هناك ما هو أكثر بساطة من الإسلام . ومن ثم فإذا كانت القيادة السياسية فى الستينات (الناصرية) قد نجحت مثلا فى ضرب الأخوان المسلمين لأنهم لم يقتنعوا بشعاراتها الأيديولوجية ، ومن ثم ألقت بهم فى السجون ، فإن السجون قد قوت إيمانهم بالتضحية . وإذا كان حسن البنا قد سلك سلوكا مسالما فى مواجهة صفوة علمانية مراوغة لكنها ليست شرسة ، فقد كان أبو الأعلى المودودى باصراره وصراحة فكره وصرامته هو الذى ألهم الشباب هذه المرة . فقد أصبح لهم اماما مثلما أصبح سيد قطب بالنسبة لهم شهيدا . وكرد فعل لهذا الفراغ أو عدم الصدق الأيديولوجى الذى تعيشه الصفوات العلمانية فقد قرروا الدخول إلى اطار الفكر المطلق حيث لا مساومة بين مجتمعين وعقيدتين ، لم يعد أمامهم إلا الجاهلية أو الإسلام ، الا حاكمية البشر تعترض الطريق أمام حاكمية الله (٥٢) .

وتعتبر ظاهرة التباين الأيديولوجى والثقافى الظاهرة الثانية فى هذا الصدد ، حيث تتمثل هذه الظاهرة فى امتلاك الصفوة لتوجيهات أيديولوجية وثقافية تختلف عن توجهات الجماهير.أو أن تنشر الصفوة السياسية الحاكمة توجها أيديولوجيا يتباين وتوجهات الجماهير. فى الحالة الأولى يكتشف الشباب أن قيادته لا تمتلك إيمانا حقيقيا ، ومن ثم فعليهم أن يجسد سياساتها . وفى مقابل ذلك نجد أن الجماهير تمتلك توجهاتها الإسلامية التى تختلف بالتأكيد عن توجهات الصفوة . ويتسع التباين إذا لم تحاول الصفوة تدريب الجماهير على أيديولوجيتها ، أو إذا لم تستجيب الجماهير لأيديولوجية الصفوة بالنظر إلى اعتبارها مغتربة عن تراثها وغير فعالة فى تحديث مجتمعاتها .

وفى قلب هذه القوى الثقافية أو الأيديولوجية يجد الشباب فى الإسلام مجموعة من القيم والمعايير الشاملة والفعالة والقادرة على أن تقدم بديلا لظواهر الفراغ أو الغربة الأيديولوجية (٥٣).

وذلك يعنى أن نسق القيم فى المجتمعات الإسلامية كان يعانى من جوانب ضعف عديدة بعضها يرجع إلى وطأة الثقافة الغربية أو لحدوث ظاهرة الأزدواجية الثقافية أو حتى فوضى البنية الثقافية وضعفها . وهو الأمر الذى دفع إلى ضرورة البحث عن بديل مستوعبة قيمه فى بناء الشخصية للبشر فى المجتمع المسلم ، بديل قادر فى نفس الوقت على تطوير المجتمع والانتقال به إلى أشكال أخرى كتلك التى وجدت فى مراحل قوة الإسلام . وقد تمثل هذا البديل فى الرؤية الإسلامية التى قدمتها الجماعات الإسلامية العديدة .

(ب) اضافة إلى ذلك فقد لعبت الظروف التى مر بها المجتمع الإسلامى دورا أساسيا فى عملية الاحياء الإسلامى . وهى الظروف التى أحاطت بالإنسان فى مختلف المجالات الاجتماعية والأسرية وغير ذلك من النظم . وفى هذا الإطار يمكن اعتبار أزمة التحديث والتنمية التى وقعت فى بعض المجتمعات الإسلامية فى العوامل التى ساعدت على ظهور حركة الاحياء الإسلامى فى هذه المجتمعات . ومنطق ذلك أنه إذا كانت الصفوة العلمانية قد اختارت التحديث على الطريقة الغربية ، فإن عدم تحقيق انجاز تنموى واضح فى هذا الاتجاه سوف يكون مؤشرا على فشلها . وهو الأمر الذى يعنى أن عليها أن تخلى الطريق لغيرها . هذا الى جانب أن فشل التنمية على الطريقة الغربية سوف يعنى بالتأكيد مزيدا من الارهاق والتوتر لجماهير لم تشارك أصلا فى هذا الاختيار ولم تباركه وإذا كان دانيل ليرنير قد ذهب إلى القول بأن المجتمعات التى واجهت التحديث فى الشرق الأوسط هى الأقطار الأكثر حظا واستقرارا مقارنة بتلك التى مازالت تعيش فى اطار التراث التقليدى (٥٤) ، فإننا لا نتفق معه لأن المجتمعات التى واجهت التحديث فى الشرق الأسط هى بالتأكيد المجتمعات التى واجهت التوتر والتمزق ، وهى ذاتها المجتمعات التى ظهر فيها الاحياء الإسلامى ولنا أن نتساءل ، أليست ايران ومصر وتركيا هى

المجتمعات التي سبقت إلى التحديث ؟ ثم أليست هي المجتمعات التي تعاني قدرا أكبر من التمزق ؟ ومن ثم كانت هي المجتمعات التي ظهرت فيها عمليات الاحياء الديني الرافضة للتحديث على الطريقة الغربية .

ولتوضيح علاقة أزمة التنمية والتحديث بظهور الاحياء الديني ، نجد أن التنمية تعني منذ البداية العمل على رفع مستوى المعيشة . في حدود هذا المعنى فإن هدف التنمية لم يتحقق في المجتمعات الإسلامية التي حاولت التحديث و التنمية. ولنأخذ تركيا مثالا على ذلك، حيث قدم أحد الاقتصاديين ورجال التخطيط الأمريكيين تقريرا عن الأوضاع الاقتصادية في تركيا عام ١٩٤٩ حينما أكد أنه برغم حدوث الثورة الشعبية ، وبرغم مرور ربع قرن من الزمان ظهرت وأعلنت خلاله شعارات النجاح المدوية ، فقد ترك معظم البشر (١٨ - ٢٠) مليون حيثما كانوا بالضبط قبل قيام الثورة التي ألغت وجه الإسلام في تركيا . ويمكن القول أن الأحوال الاقتصادية قبل الثورة يعتقد أنها كانت أفضل إذا قورنت بما هو قائم الآن (٥٥) .

اضافة إلى ذلك فقد أدى التحديث والتنمية على الطريقة الغربية في بعض الأحيان إلى اشاعة التوتر وعدم التكيف مع المجتمع . ونستشهد بحالة ايران كمثال في هذا الصدد . حيث أدى ارتفاع أسعار البترول في ١٩٧٤ إلى زيادة الدخل القومي مما دفع الشاه إلى البدء في برنامج هائل للتنمية الاقتصادية . وقد استوجب ذلك اعادة ترتيب معظم عناصر البناء الاقتصادي ، وربما تمزيق النسيج الاجتماعي للمجتمع التقليدي نصف القبلي . وقد أدى البرنامج التنموي الذي بدأ في ١٩٧٦ إلى تأسيس مشاعر متنامية من التوتر والغيظ . فقد صاحب القضاء على النظم التقليدية خلق نظم سياسية بديلة لا تستطيع أن تؤمن التكيف مع التغيرات الجديدة التي تقع . وقد بدا أن هذه التغيرات ليست إلا ممارسات عقيمة وجهدا خاويا لا يستطيع أن يجذب دعم أحد سوى حفنة من التجار والمثقفين المستفيدين من هذا المشروع الاقتصادي الجديد . ولقد أدت الانفاقات الهائلة التي انفقها الشاه لجعل ايران يابان الشرق الأوسط إلى أن أصبحت القوة أكثر تركيزا ، بل جعلت النظام يستند بدرجة أكثر إلى

بيروقراطية متخلفة متخمة بطاقة عالية من الفساد لم يسبق لها نظير (٥٦) .

وقد تعجز التنمية عن الاستفادة من الموارد المحلية ، ومن ثم تصبح مصدراً لاضافة توترات جديدة إلى الواقع الاجتماعى ، بدلا من أن تعمل على ترقيته وتطويره . مثالا على ذلك الخطأ الأساسى الذى وقع فيه الشاه حينما اتجه نظامه إلى التنمية من خلال الاستفادة من كثافة رأس المال وليست كثافة اليد العاملة فى تأسيس المشروعات الاقتصادية . وارتباطا بذلك كان هناك مال وفير وسلع مستوردة أكثر ، بحيث أدى نقص العمالة الماهرة فى ايران إلى استيراد العمالة الجماعية من الهند وباكستان وكوريا الجنوبية ، ولقد أدى وجود هذه العمالة إلى اثارة التوترات فى مجتمع يعانى غالبية سكانه من البطالة وعدم وجود فرصة للدخل . وقد أدت التنمية المعتمدة على كثافة رأس المال فى بناء المشروعات الجديدة إلى استيراد السلع ، وهو الأمر الذى أدى الى التعجيل باندفاع حركة جماهيرية للسكان من القرى إلى المدن والى العاصمة طهران . ومثال ذلك أنه فى عشرين سنة (١٩٥٦ - ١٩٧٦) نمت طهران من ١,٥ مليون نسمة إلى ٤,٥ مليون نسمة حيث كانت الزيادة ٢٠٠٪ تقريبا . وزادت أصفهان من ٢٥,٠٠٠ إلى ٦٧٠,٠٠٠ نسمة ، وسجلت تبريز والأهواز ومشهد وشيراز ذات الزيادة . وقد يجد المهاجرون العمل فى المدن والعواصم ، غير أنهم فقراء يظلون بلا مأوى أو خدمات . ومن ثم تكاثرت المناطق المتخلفة ، وضاع تماسك المجتمعات الريفية ، غير أنهم مع ذلك ظلوا مسلمين شيعيين يستجيبون لدعوة قادتهم الدينيين المضادين للشاه . وفضلا عن ذلك فقد كان معظم السكان تحت سن العشرين ، و فى نفس الوقت هم الذين يعيشون فى المناطق المتخلفة ويخبرون حياتها . وهم وان تمكنوا من الالتحاق بالجماعات ، إلا أن بطش السافاك كان ينتظرهم ليمارس عليهم قهرا صارما ، ومن ثم تخلقت الظروف التى فجرت النزعات الراديكالية لديهم (٥٧) (*) .

(*) تذكر السيدة (رحمات مختارى) وهى ربة عائلة هاجرت من خمين إلى طهران أن راعى الغنم كان لا يتقاضى أكثر من ٣٠ ريالا فى السنة ، أى نصف دولار لقاء سنة كاملة . وتذكر أنها كانت تسكن فى كوخ من غرفة واحدة بين النفايات القديمة حيث لا نور ولا دفء ووسط جحيم من الرطوبة ومع الوقت تمكنوا من الصعود إلى الوادى لبناء بيت وصلته الكهرباء ، ولوصول المياه كان عليهم أن يدفعوا ٣٦ ألف دولار لأن مخطط المياه لا يصل إلى هذه المنطقة . وحينما ارتفع بناء كبير مكون من شقق فخمة فى الشارع نفسه يملكه (غلام رضا) شقيق الشاه ، وصلت المياه في الحال (٥٨) .

ويعتبر التحديث المشوه أحد العوامل أو الظروف المهيئة لقيام حركة الاحياء فى العالم الإسلامى . ونقصد بالتحديث المشوه ذلك التحديث الذى يتأسس وفقا للنمط الغربى ؛ الذى لا يأخذ فى الاعتبار تطوير المجتمع جملة واحدة . بل انه بدلا من ذلك يشيع فى المجتمع حالة من الانقسام البنائى ، حيث يتم تركيز الجهد التنموى فى المدن والعواصم الأساسية ولصالح شرائح الصفوة فى هذه المدن ويتم تركيز الجهد التنموى بالمدن أولا لأن بها الحشد الحضرى، الذى يخشاه النظام السياسى ، وأيضا لتركز بيروقراطية الدولة فى هذ المناطق . هذا إلى جانب توفر بناء الخدمات الأساسية فى هذه المناطق بدرجة تلائم مشروعات التنمية ، وكذلك لأن فرص الحياة فى التجمعات الحضرية تتجاوز نظائرها فى الحياة الريفية . بحيث أدى ذلك فى مجمله إلى انطلاق عقال الهجرة من الريف إلى الحضر ، وهى الظاهرة التى لها فى العادة نتائج خطرة . فمثلا بلغ عدد سكان المجتمع الريفى فى مصر سنة ١٩٦٠ نحو ٦٠٪ ، فى مقابل سكان الحضر الذين بلغت نسبتهم نحو ٤٠٪ عن نفس الفترة ، بيد أنه إذا تأملنا أوضاع السكان بعد سبعة عشر عاما فسوف نجد أنه فى عام ١٩٧٦ بلغ حجم سكان الحضر نحو ٤٤٪ ، بينما تناقص سكان الريف ليصلوا إلى نحو ٥٦٪ وما زال الاتجاه إلى التناقص مستمرا (٥٩) . ومن شأن ذلك أن يثقل كاهل بناء الخدمات فى المدينة ويرفض أعباء متجددة فى الغالب عليها ، ومن ثم تظهر مشكلات الإسكان والمواصلات ونقص المياه وندرة فرص الحياة بصورة عامة . وبالتالى فأمام الطموحات المرتفعة للريفيين المهاجرين من هذا الجيل ، والجيل السابق عليه ، وأمام التواجد المكثف للجهاز الادارى والسياسى فى المدينة ، فإننا نجد أن الجماهير الحضرية تكون عادة هى البادئة بالعنف فى مواجهة النظام السياسى . وذلك لمعاناتها من مشاعر الاحباط التى تتخلق فى المسافة الواقعة بين الطموحات الصاعدة من ناحية وعمق الحرمانات الواقعية من ناحية أخرى .البرهنة على ذلك أن غالبية العنف الذى قامت به الجماعات الإسلامية ، بل والجماهير الحضرية قد وقع فى المدن والعواصم الأساسية كالقاهرة والأسكندرية (٦٠) وأسيوط .

ولقد وقعت نفس المظاهر فى طهران ، حيث انتشرت مشاعر عدم الرضاء بين فقراء

الحضر ، وبخاصة هؤلاء الذين هاجروا من الريف ، أى من المناطق الريفية إلى المدن الأساسية كطهران وقم وأصفهان ، وهم الذين تم استيعابهم مباشرة فى صناعات الخدمات والتشييد والبناء . وفى هذه البيئات الحضرية الجديدة ، أظهر هؤلاء البشر المحافظون أصلا ، رفضا واضحا لتغيير قيمهم التقليدية ونظرتهم للحياة . كما أنهم رفضوا أيضا التخلى عن معتقداتهم الدينية فى مجتمع يتغير بسرعة ، وفى هذه الحالة أصبح الكثير منهم مغتربا تماما ومرتبكا ، وفاقدا لهويته ، حتى أن أى ملاحظ للأوضاع الاجتماعية الايرانية كان يمكن له تحديدهم باعتبارهم أهل كهف ، أو أنهم أبناء عصر جديد من الجاهلية ، وهو اللفظ الذى له دلالاته الدينية الواضحة وبسبب غياب النظم السياسية التى تستطيع تنظيم مصالحهم والتعبير عنها والسعى لتحقيقها ، فإنهم يجدون أنفسهم منجذبين لاشعوريا الى المكان الوحيد الذى يعرفونه ولهم ألفة معه ، إلى المسجد ، حيث رجال الدين من الملا والمجتهدين الذين يتحدثون بحمية عن الإمام الغائب . ويصبح الملا هم المتحدثون باسمهم ، والمجتهدين قادتهم طالما أنهم لا يستطيعون افراز قادتهم من داخلهم . وفضلا عن ذلك فإن العناصر التى حققت قدرا من المكاسب ، وهى العناصر التى تشكل ما نسميهم بالطبقة المتوسطة ، نجدها تختلف عادة عن ما عداهم من البشر فى مستواها الاقتصادى الاجتماعي أو فى أسلوب حياتهم ، بل نجد هذه الطبقة تزدرى جماهيرها باعتبارهم أميين وأجلاف . وفقراء الحضر أنفسهم لا ينظرون إلي المثقفين باعتبارهم قادتهم ، وذلك بسبب الفجوة الثقافية التى ظهرت بينهما وفى قلب هذا الإطار بدأ طوفان الخمينى . باتجاهاته الشعبية لتبنى أحزان المقهورين ، ومن ثم شكل ذلك العنصر الرئيسى في السياسة والحياة الايرانية (٦١) . ولا تختلف الأحوال كثيرا فى مصر وتركيا وكل المجتمعات الإسلامية التي شهدت ظواهر للاحياء الإسلامى ، حيث نجد لجوء المسلمين إلى الدين فى أوقات الأزمات ليس ظاهرة جديدة عليهم .

ويتصل بتلك الأزمة التى تعيشها الأنظمة السياسية فى معظم المجتمعات الإسلامية . منذ البداية نجد أن هذه الأنظمة تعانى من مسألة الشرعية الناقصة (٦٢) أو حتي الغائبة فمعظم الصفوات الحاكمة على ما أشرنا ذات توجه علمانى يشكل أساس شرعيتها ، غير أنه توجه غير

مقنع للجماهير أو على الأقل لم تستوعبه . ومن ثم نجد أن هذه النظم تعيش دائما فى حالة خوف من أنماط الشرعية الأخرى وربما هى على عداد لها ، ومن بينها الشرعية الدينية باعتبار أن الدين فى أى من المجتمعات الإسلامية يعتبر أساسا للشرعية . في مواجهة ذلك نجد أن للنظم السياسية فى مجتمعات الإسلام ممارسات متنوعة ، فقد تحاول النظم السياسية العلمانية التعامل مع الدين من خلال ضرب رموزه ومؤسساته ، أو بمحاولة تطوير موقف القيادات الدينية لصالحها . وفى كلتا الحالتين تعتبر قدرة النظام السياسى على الانجاز وأيضا على إشباع حاجات الجماهير هو المعيار الرئيسى لقدرته وفعاليته وامكانية كسبه لولاء الجماهير ودعمها . وتمتلىء المجتمعات الإسلامية بالقادةالذين يجيدون الاستخدام البراجماتي للدين . فقد تحاول بعض الأنظمة السياسية مواجهة الجماعات الدينية بالقهر المباشر ، وهو الأسلوب الذى سلكه النظام الإيرانى فى مواجهته للقيادة الدينية داخل المجتمع الإيرانى . حيث قام النظام بنفى رجال الدين وعلمائه ، والتنكيل بهم ، حتى أنه من النادر أن توجد مدينة لم تقدر شهداء من رجال الدين من مختلف المراتب الدينية فى عصر الشاه ، ابتداء من طهران إلى قم إلى تبريز وشيراز ، ويزد ، وزنجان ، وكازرون ، وأصفهان ، وخمين ، وبابل ، ومشهد ، وغيرها (٦٣) أو كما فعلت الصفوة السياسية فى مصر ، حينما تحين النظام الفرصة للقضاء على جماعة الأخوان المسلمين ، ولقد كانت ذريعته فى ذلك محاولة النظام الخاص لهذه الجماعة اغتيال جمال عبد الناصر فى ٢٦ يوليو ١٩٥٤ فى ميدان المنشية بمدينة الاسكندرية . وهى الواقعة التى أقدم النظام فى مقابلها على عقد سلسلة من المحاكمات التى قضت بمجموعة من الأحكام كان من نتائجها تنفيذ حكم الاعدام فى ستة من قادة الجماعة . بالإضافة إلى أنها زجت ببقية التنظيم فى السجن تنفيذا لأحكام استمرت لمدد طويلة (٦٤) . أو كما فعلت بعض مجتمعات الخليج مع الجماعات الدينية الخارجة عليها (٦٥) . أو حينما ضاق السادات فى مصر ذرعا بالجماعات الإسلامية فى مصر فحاول ضربها لكنها ناصبته العداء حتى انتهى الأمر بالاقدام على اغتياله (٦٦).

بيد أن هناك صفوات سياسية أخرى قد تحاول - لادراكها عمق الوعى الدينى لدى

الجماهير – الاستفادة من الدين لصالح تأكيد شرعيتها . ومثالا على ذلك محاولة ناصر اللجوء إلى الدين لتبرير هزيمة يونيو ١٩٦٧ ، حيث أشار إلى الهزيمة فى خطاب التنحى بقوله أنها قدر مصر ، وأنها إرادة الله التى لا مفر منها . بل اننا نجد أن الحكومة في هذه المرحلة قد شجعت النشاط الدينى كمخرج لتفريغ التوترات المختزنة بدلا من انفجارها . خلال هذه الفترة نجد أن جريدة الأهرام – كبرى الصحف القومية فى مصر – تسجل على صفحاتها فى عام ١٩٦٧ أكبر مسيرة تأييد للطرق الصوفية حدثت فى مصر . وقد شاركت الطائفة المسيحية بالمثل ، حيث أعلن عن ظهور السيدة العذراء فى سما ء القاهرة لمدة زادت عن أسبوع ، وهو الاعلان الذى دفع البشر إلى الانتقال من كل مكان فى المجتمع المصرى فى محاولة لمشاهدة السيدة العذراء بالقاهرة . بل لقد بلغ الأمر بالاتحاد الاشتراكى العربى (وهوالتنظيم السياسى الوحيد – والعلمانى – خلال هذه الفترة) أن ذهب يبحث لنفسه عن دور فى هذا النطاق ، فتعهد بالمحافظة على النظام وتنظيم جلوس البشر انتشارا لرؤية ظهور السيدة العذراء (٦٧) .

وفى فترة تالية لم يضع النظام السياسى الفرصة التى سنحت له ، حينما شجع الرئيس السادات اللجوء إلى الدين من قبل سياسات النظام بل اعتبر الدين عنصراً جوهرياً فى توجهاته . تأكيدا لذلك أننا وجدنا الرئيس السادات يقدم نفسه باعتباره الرئيس المؤمن . بالإضافة إلى ذلك فإننا نجده وبعد أن فرغ من تصفية معارضيه من بقايا نظام عبد الناصر فى ١٥ مايو ١٩٧١ – يتجه إلى استخدام الدين لأغراضه الخاصة ، حيث نجد أن الدولة ذاتها قد قامت فى مرحلة معينة خلال هذه الفترة بتشجيع الجماعات الدينية فى الجامعة باعتبارها حليفا فى مواجهة الناصريين والماركسيين (٦٨) ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد ، بل صدرت مجموعة من القوانين كقانون الأحوال الشخصية ، ومنع الخمر ، والردة ، فى محاولة لابراز الوجه الدينى للنظام (٦٩) .

ومن الظواهر ذات الصلة بحركة الايحاء فى المجتمعات الإسلامية اهتزازا بناء القوة السياسية فى غالبية هذه المجتمعات وانهيار توازنه . ويحدث اهتزاز بناء القوة في المجتمع

حينما يحاول النظـام السياسى ممارسة السيطرة والضبط من خلال مركزية متطرفة تقترب إلى حد العزلة عن الجماهير ، بحيث يفقد فى اطارها النظام السياسى أى دعم من الجماهير (٧٠).

ونستشهد على ذلك بالنظام السياسى لايران فيما قبل الثورة ، حيث تحققت انجازات هائلة فى مجال التعليم والاقتصاد والخدمات وقطاع التشييد والبناء . وقد أدت هذه الانجازات الهائلة إلى هز استقرار السكان المحافظين خاصة القادمين من المناطق الريفية ومن ثم فقد طور ذلك لديهم بعض الاتجاهات المتطرفة خاصة أن النظام السياسى لم يحاول تقديم شرح أو توضيح منطق هذه الانجازات للجماهير . بل أننا وجدنا الشاه ، بديلا لذلك ، يعتمد على رجال بلاطه المقربين لمتابعة التحول الذى يحدث فى ايران والأخطر من ذلك أن القوى الجديدة التى ظهرت كنتيجة لهذا التحول لم تجد مكانا فى اطاره أو فى الاطارات التي تخلقت عنه . من هذه القوى الجماعات المهنية ، جماعة المثقفين ، التجار ، صغار رجال الأعمال هذا إلى جانب أنه كنتيجة للتحول من نظام الحزبين فى ١٩٦٣ إلى نظام الحزب الواحد فى ١٩٨٧ ، فإننا وجدنا الشاه لم يسمح بأى ممارسة سياسية خارج هذا الإطار وعلى هذا النحو نجد أن النظام قد خلق وضعا انجذبت فى اطاره كل هذه الجماعات المعارضة . وذلك لأن المشاركة المحدودة التي قدمها لها الشاه لكسب تأييدها لعملية التنمية قد رفضتها غالبية هذه الجماعات (٧١) بإعتبار أنها مشاركة محدودة وهشة لا تعادل وزنها . ومن ثم فقد كان من المنطقى أن تنضم فى أعقاب ذلك إلى صفوف الجماعات المعارضة النظام السياسى .

ومما لا شك فيه أن المسألة الطبقية كانت لها هى الأخرى دورها فى عملية الاحياء الدينى. وذلك لأن الإسلام فى طبيعته ا لأساسية دين أقرب ما يكون إلى الاشتراكية ، وأبعد ما يكون عن الأطر الى تدفع إلى بروز الطبقات الطفيلية . وإذا كانت أقوال النبى والصحابة والخلفاء الراشدين تؤيد مطالب العدل الاجتماعى ، كالممارسات التى سلكها الخليفة الراشد عمر بن الخطاب ، أو القول المأثور للصحابى الجليل أبى ذر الغفارى الذى قال أن (الناس شركاء فى

ثلاثة ، النار والماء والكلأ) حيث كانت هذه أدوات الانتاج فى عصره ، وهى التى اعتبرها أبا ذر ملكا للمجتمع ، بحيث نجده بهذا القول قد سبق الفكر الاجتماعى الحديث بأربعة عشر قرنا كاملة (٧٢) . وعلى سبيل المثال نجد أن بعض الجماعات الإسلامية فى مصر وإن كانت توافق على التباين الاجتماعى باعتباره قضية يوافق عليها الإسلام عملا بقول القرآن الكريم « ورفعنا بعضكم فوق بعض درجات»، غير أن عمل الإنسان يعتبر هو الوسيلة الوحيدة التى يمكن أن تشكل أساسا لهذا التباين ، وليس الجنس أو اللون أو السلالة أو العائلة . ومن ثم نجد أن التباين على أساس قدر العمل هو الذى يحدد مكانة الفرد فى الحياة الدنيا والآخرة . وتعتبر مفاهيم العدل والقسطاس من المفاهيم الأساسية بالنسبة للمجتمع المسلم . وتصبح من مسئوليات الحاكم أن يلاحظ مراعاة العدل والقسطاس . فالحقيقة أن العدل أساس الحكم وقد ذكر أعضاء الجماعات الإسلامية أن هذه المبادىء قد روعيت بدقة فى عصر النبى والخلفاء الراشدين . ونستطيع القول بأن تصور الموقف الطبقى الذى استطاعت الجماعات الإسلامية تطويره يقترب إلى حد كبير من مستوي محدد من الاشتراكية ، وإن كانوا يرفضون هذه التسمية . فالإسلام لا ينبغى أن يقارن بأى مذهب فلسفى بشرى . وقد يستخدم أعضاء الجماعات الإسلامية كلمات مثل (الفقراء) ، (المستضعفين) ، (المساكين) لكى تعنى تقريبا ما يقصده اليساريون العلمانيون بالطبقة العاملة ، المستغلة ، والبروليتاريا . وبنفس الأسلوب نجد أن أعضاء الجماعات الإسلامية يستخدمون مصطلحات مثل (المفسدون) ، (الظالمين) لكى تشير إلى المستغلين والظالمين بالمعنى العلمانى (٧٣) .

ويشخص البناء الطبقى فى المجتمع الايرانى قبل الثورة وضعا ترفضه الجماعات الإسلامية ، فى مختلف تصوراتها ، حيث امتلك الشاه ورجال أسرته قدرا كبيرا من ثروة البلاد ، بحيث تخلقت منهم طبقة تقف فى مواجهة فقراء الريف والحضر المقهورين . بحيث شكل هذا الوضع اطارا طبقيا استطاعت فى نطاقه الجماعات الإسلامية (التى كانت لها انتماءاتها إلي الشرائح الدنيا من الطبقة المتوسطة) أن تحرك الجماهير الفقيرة على أساس طبقى تارة ، وتارة أخرى على أساس من الاثارة الدينية بسبب ثراء المفسدين

الفاحش على حساب فقر المساكين وفقراء الأرض .

ويشكل الجهاز الاعلامى فى عدد من المجتمعات الإسلامية أحد العوامل الرئيسية التى لعبت دورها فى التمهيد لحركة الاحياء الدينى ، من خلال اثارته للعواطف الإسلامية . حيث يمكن أن يؤدى الاعلام دوره فى هذا الصدد من زاويتين . وتعتبر الزاوية السلبية هى الزاوية الأولى فى الأداء الإعلامى ، وهى تلك التى تتمثل فى بث الجهاز الإعلامى لمادة اعلامية فيها اثارة للشعور الدينى مثل السخرية من رجال الدين وسلوكياتهم ذلك إلى جانب السعى وراء بث القيم والأفكار الغربية من خلال المواد الإعلامية المتنوعة كالمسرحيات والروايات والأحاديث . وهو الأمر الذى من شأنه أن يساعد على تراكم مشاعر التوتر والرفض ، تلك التى تظل مختزنة حتى تمتلك القنوات التى تنساب من خلالها فى شكل انفجار بركانى مدمر وتعتبر الزاوية الثانية زاوية ايجابية ، وهى التى يعتمد فيها النظام السياسى على الاعلام لاقامة جسوره وصلاته مع الحس الدينى عن طريق الادعاء الظاهرى بدعم القيم الدينية فى المجتمع . وقد حدث هذا الوضع فى مصر حينما حاول النظام السياسى فى الفترة من ١٩٧٠ – ١٩٨٠ على تقوية محطة القرآن الكريم ، وامتداد ارسالها لساعات طويلة . بل كانت برامج الاذاعة والتليفزيون تقطع حينما يجىء موعد الآذان فى هذا الإطار يصبح التناقض الناتج عن ذلك مروعا ، أصبحت برامج تضم مسلسلات أمريكية وأفلام إثارة ومسرحيات هابطة . وفجأة وفى وسط هذا كله ينبعث صوت المؤذن مناديا المؤمنين إلى الصلاة (٧٤) وإذا كانت الزاويةالسلبية من شأنها أن تثير القيادات الدينية ، فإن من شأن الزاوية الإيجابية للاعلام أن تثقف الجماهير دينيا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فهى تثير عاطفتها ومشاعرها الدينية ، لتتصل فى النهاية بقياداتها الدينية وليحفر النظام السياسى حينئذ قبره بيده .

ويعتبر الفساد السياسى والاقتصادى الذى أشاعته كثيرا من الصفوات العلمانية فى مجتمعاتها أحد العوامل الأساسية التى لعبت دورها فى اثارة الجماعات الإسلامية لكون هذه الظواهر تتناقض مع كل القيم الإسلامية المؤكدة على الأمانة والطهارة والنقاء . ومثالا لذلك ما

حدث فى ايران فبرغم الدخول العالية حدث فساد هائل فى أوساط كبار الموظفين ورجال البلاط ، وغرق قادة الجيش فيه . هذا إلى جانب حدوث تنافس هائل فى اطار الأسرة المالكة حول المال والسلطة (٧٥) . بل اننا نجد أن هذا الفساد قد امتد ليضم الجهاز الادارى والبيروقراطى فى البلاد (٧٦) . وبنفس القدر أدركت الجماعات الإسلامية المجتمع المصرى باعتباره مجتمعا يسوده الفساد فى فترة السبعينات ، حيث أدركت مشكلات مصر الاقتصادية باعتبارها نتاجا لسوء التصرف فى الموارد الأساسية إلى جانب تطبيق سياسات الاستيراد على نطاق واسع . اضافة إلى موجة الاستهلاك الشامل التى بدأت تتغلغل فى مختلف جوانب المجتمع هذا إلى جانب فساد كبار الموظفين والانخفاض العام للانتاجية أما مسألة الزيادة السكانية ، وضيق الرقعة الزراعية وندرة المصادر الطبيعية الأخرى ، وتضخم أعباء الدفاع والحرب ، فلم تعتبر – من وجهة نظر الجماعات الإسلامية – عوامل أو أسباب رئيسية فى أزمة مصر الاقتصادية المعاصرة وفى مواجهة ذلك أكدت الجماعات الإسلامية على ضرورة البحث عن منطق سليم للتعامل مع مشكلات مصر الاقتصادية ، حيث توصى هذه الجماعات ببرنامج يؤكد على التقشف ، والعمل الجاد ، والاعتماد على الذات ، وبناء الصناعات الأساسية ، وتطوير التكنولوجيا الملائمة ، بحيث يمكن اعتبار كل ذلك جوانب أساسية فى الاقتصاد الإسلامى (٧٧) وهو الأمر الذى يعنى أن البديل الإسلامى إلى جانب امتلاكه لمجموعة من القيم التى يمكن أن توجه سلوكيات الفرد المسلم ، فإنه يمتلك أيضا اطارا اجتماعيا يقدم من خلاله تصورا للمجتمع المسلم . إذ يمتلك هذا الاطار استراتيجية ملائمة لتأسيس تنمية اجتماعية واقتصادية أكثر تكيفا وأوضاع المجتمعات الاسلامية ، باعتبارها قطاعا عريضا وأساسيا ضمن مجتمعات العالم الثالث .

سادسا : الشباب وعوامل الاحياء الإسلامى (خاتمة) .

إستنادا إلى ما سبق يتأكد لنا أن ثمة عوامل لعبت دوراً أساسيا فى عملية الاحياء الدينى فى المجتمع الإسلامى عامة ، والمجتمع المصرى خاصة . وهى ذات العوامل التى

ساعدت تقريبا على عملية انهيار المجتمع الإسلامى . بيد أنه لادراك عملية الانهيار والاحياء الذى صاحبها ،فإنه يمكن ادراكها بالنظر إلى عدة اعتبارات أساسية .

ويتمثل الاعتبار الأول فى محاولة البعض فهم عملية الاحياء الإسلامى ، باعتبارها تجليا لأزمة التنمية التى واجهها المجتمع الإسلامى عموما ، والمجتمع المصرى خاصة وهو تفسير إلى جانب كونه أحاديا يحتكر تفسير الحقيقة من جانب واحد – وهو منطق تفسيرى خاطىء تجاوزه الفكر الاجتماعى – ، فإنه يشير إلى أسلوب تآمرى فى التفكير، يعنى أنه لولا أزمة التنمية التى واجهها المجتمع ، لما كانت هناك احتمالية لظهور حركة الاحياء الإسلامى ، ولاستمر المجتمع الإسلامى يقتل تراثه ، ويقضى على هويته . وكأن الإسلام قشرة ليست مرتبطة عضويا ببناء المجتمع ، يلفظها المجتمع إذا امتلك الوسائل التى تيسر له تقدمه قد يواجه المجتمع بعض مراحل الانهيار فى تاريخه ، لكنه فى قلب حالة الانهيار يبحث جادا عن الوسائل التى تيسر له تجاوز هذه الحالة ، وفى نطاق مجتمعنا كان التراث والدين هو الملجأ والملاذ .

ويرتبط الاعتبار الثانى بطبيعة القوى التى تسعى جاهدة لتطويق الانهيار وتحويله إلى حالة من الصحوة التى تسعى لدفع المجتمع إلى الامام . ونعتقد أن أكثر القوى التى تعمل على الحفاظ على المجتمع بعيدا عن الانهيار ، وتدفعه دائما إلى الطريق الصحيح هى تلك القوى التى تتصل عضويا ببناء المجتمع ، أى التى لها مصلحة وجودية – وليست اجتماعية أو اقتصادية فقط – فى استمراره فى هذا الإطار نجد أن القوى الدينية هى أقوى قوى المعارضة فعالية ، لأنها القوى التى ينعكس تراث المجتمع قويا فى بنائها الدافعى ، ومن ثم فهى على حساسية خاصة إذا طرأ ما يؤثر على هذا التراث . وإذا كانت مثل العدل الاجتماعى والتوزيع الأمثل للثروة هى الشعارات التى رفعتها قوى المعارضة الاشتراكية ، وإذا كانت شعارات دولة الرفاهية وقيم المشروع الفردى الخاص ، وحقوق الإنسان هى الأفكار التى شكلت قناعات المعارضة الليبرالية ، فقد كان كل ذلك قائم كمثل تسعى إليها قوى المعارضة الدينية ، اضافة إلى بعد هام ، الخوف من ضياع الهوية حيث لا نستطيع أن نستشرف مستقبلا بعد

هذا الضياع من هنا كانت قوة المعارضة المقتنعة بتطوير التراث هى القوى الأكثر تعبيرا عن تفاعل المجتمع ، والأكثر تضحية من أجل تحديثه ودفعه إلى الأمام .

ويشكل ادراك موقع الشباب من حركة الاحياء الاعتبار الثالث فى هذا الصدد ونعتقد أن الشباب هم الأكثر تعبيرا وحساسية عن نبض المجتمع من ناحية لأنهم أبناء كل الحاضر وبعض المستقبل ، ومن ثم فهم الأكثر حرصا إلى بناء مجتمع مستقر قادر على اشباع الحاجات الأساسية ثم الأكثر نقاءا وقدرة على ادراك طريق الاندفاع نحو المستقبل . فتقاليد الماضى لا تغلق لديهم القدرة على التفكير من خارج هذه التقاليد ، ثم أنهم الأكثر قابلية للتأثر بكل ما يؤثر على بناء المجتمع . إذا كان المجتمع قادرا فسوف ينعكس ذلك فى وجود الفرص الملائمة لاشباع حاجاتهم الأساسية ، وإذا تبدى عجز المجتمع فسوف يكون الحرمان هو القدر وهوالنصيب . من هنا وجدنا أن الشباب أكثر فئات المجتمع جرأة واندفاعاً لاعادة دفع المجتمع فى مسارات غير تلك التى يتحرك فيها ، لأنهم الأكثر ارتباطا ببنائه ، ثم أنهم الأحق مصلحة فيه – الآن وفى المستقبل – بالمعنى البسيط والأساسى للمصلحة .

ويتعلق الاعتبار الرابع فى أنه من الضرورى أن ندرك حركة الاحياء المعاصرة من منطق متنوع . ويعنى ذلك أن ندرك أن هذه الحركة ليست وليدة تفاعلات الحاضر والان ، فمقوماتها موجودة فى أمجاد القرون الماضية وكذلك فى فسادها وانهيارها الطارئ ، وهى الآن تتفاعل وتتشكل فى قلب الحاضر وبالتأكيد سوف تطرح آثارها على المستقبل ، فهناك دورة زمانية لعملية الاحياء ولابد أن تكتمل ، وإذا ظهرت العوامل التى عطلت الدورة وجمدت التفاعل فى قلب الزمن ، فإن الدورة لابد أن تستكمل ولو بشكل انفجارى يغير كل شىء يمكن النظر إلى حركة الاحياء الدينى أيضا باعتبارها نتاجا لمجموعة من الظروف والعوامل ، بعضها يرجع إلى نظام عالمى موال أو معاد فى تفاعلاته ، وبعضها يرجع إلى النظام الاقليمى الإسلامى ذاته ، بينما يرجع البعض الثالث إلى المجتمعات القطرية التى تشكل بناء المجتمع الإسلامى عامة . وتنشط عملية الاحياء بنشاط هذه العوامل ، ويتباطأ صعودها إذا غابت فاعلية أى من هذه العوامل .

ويتمثل الاعتبار الخامس فى انه لنجاح عملية الاحياء هذه ، فلابد أن تلعب صفوة الاحياء دورا هاما ، باعتبارها تشكل قيادة لحركة ثورية ، على أن تأخذ فى الاعتبار ضرورة المواءمة بين ثلاثة أبعاد . الأول أن تلجأ إلى الانطلاق من التراث ، غير أن بعض عناصر تنتمى إلي الماضى وقد استنفدت امكانياتها فى اطارها ، ومن ثم فهى تحاول بعث عناصر التراث القادرة على ضبط تفاعلات الحاضر أو المستقبل . وبالتأكيد سوف تشكل هذه العناصر الإطار الذى يمكن تجديده وتطويره لانطلاق المجتمع وفقا له إلى المستقبل . يعني ذلك أنه من الضرورى أن يكون الانتقاء والتطوير أو التجديد هوالجهد الذى ينبغى أن تحاوله جماعات الاحياء الدينى ويرتبط البعد الثانى بضرورة أن تشكل هذه العناصر وعدا للجماهير بامكانية تطوير المجتمع بمايساعد على إشباع الحاجات الأساسية للجماهير من ناحية ، واتاحة الفرصة للمشاركة من ناحية أخرى . ويتمثل البعد الثالث فى ضرورة أن تكون عناصر التراث المنتقاه والمطورة قادرة على التفاعل مع الحاجات الأساسية للجماهير من ناحية ، واتاحة الفرصة للمشاركة من ناحية أخرى . ويتشكل البعد الرابع فى ضرورة أن تكون عناصر التراث المنتقاة والمطورة قادرة على التعامل مع حاجات المجتمع المتجددة ، وأن تتعامل مع المتغيرات الجديدة التى قد تظهر ، وأن تستوعبها بما يؤكد قدرة التراث على التعامل مع المعاصرة من ناحية ، ويدفع بالمجتمع إلى المستقبل من خلال التراث من ناحية ثانية .

ويتعلق الاعتبار السادس فى ضرورة النظر إلى عملية الاحياء باعتبارها عملية تاريخية وحضارية . ان الحكم على بدايتها واستمرارها ونهايتها لا ينبغى أن يستند إلى تفاعلات الحاضر فقط . فهى قد تظهر ، وقد يتعاظم تأثيرها أحيانا ، وقد يخفت صوتها تحت وطأة ضغط النظام السياسى أو أيا من قطاعاته ، غير أن ذلك كله يتوقف عند كونه سلوكيات أو مظاهر تكتيكية فى اطار الاستراتيجية العامة للاحياء ، وهى الاستراتيجية التى سوف تحقق اكتمالها بتحقيق عملية الاحياء لاهدافها . فإذا لم تتحقق عملية الاحياء فالتراث مازال كامنا ينتظر الظروف الملائمة لصحوته ثانية .

المراجـــع

1 - Jansen, G. H : Militant Islam, Harper & Raw Publishers, New York, 1979, P. 80.

2 - Dessouki. A. E. H. & Other : Islam and Power, Groom, 1981, P. 8.

3 - Ibid, P. 8.

٤ – محمد حنسين هيكل : خريف الغضب ، قصة بداية ونهاية عصر السادات ، شركة المطبوعات للتوزيع ، بيروت ١٩٨٦ ، ص ٢٤٠ .

٥ – نفس المرجع ، ص ٢٤١ .

٦ – نفس المرجع ، ص ٢٣٩ .

7 - A. E. H. Dessouki & Other : Op. Cit. P. 10.

٨ – محمد حسنين هيكل : مرجع سابق ، ص ص ٢٧٤ – ٢٧٥ .

9 - Gibb. H. A. R : Modern Trends in Islam, Octogan. Books. New Yourk, 1975. P. 54.

10 - Dessouki, A. E. H. : The Islamic Resurgence. Sources, Dynamics and Implications (in) Dessouki A. E. H. : Islamic Resurgence in The Arab World Proeger Publisher, 1982. P. 76.

١١ – على ليلة : العالم الثالث : قضايا ومشكلات ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٥ ، الطبعة الأولى ، ص ٢٧٧ .

١٢ – يوسف القرضاوى : الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف ، كتاب الأمة رقم ٢ ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٥ رئاسة المحاكم الشرعية ، دولة قطر ، ص ص ١٠٨ – ١٠٩ .

١٣ – نفس المرجع ، ص ١١٠ .

١٤ – نفس المرجع ، ص ١١١ .

١٥ – نفس المرجع ، ص ص ١١٠ – ١١١ .

١٦ – نفس المرجع ، ص ص ١١٣ – ١١٤ .

١٧ – يوسف القرضاوى : الحلول المستوردة ، رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية، دولة قطر ، ١٩٨٦ ، ص ص ١١٣ – ١١٤ .

١٨ – يوسف القرضاوى : الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف ، مرجع سابق ، ص ص ١١٤ – ١١٥ .

19 - G. H. Jansen : Op, Cit, PP. 125 - 126.

20 - Vatikiotis, P. J. : Islamic Resurgence, A. Critical View, (in) A. E. H. Dessouki & Other, Op. Cit. PP. 170 - 171.

21 - Ibid, PP. 177 - 178.

22 - G. H. Jansen : Op, Cit, PP. 123 - 124.

23 - Ibid, P. 125.

٢٤ – السيد الحسينى ، أحمد زايد ، على ليلة : تاريخ الفكر الاجتماعى ، دار قطرى ابن الفجاءة ، الدوحة ، ١٩٨٧ ، الطبعة الأولى ، ص ص ٧٢ – ٧٣ .

٢٥ – يوسف القرضاوى : الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف ، مرجع سابق ، ١١٦ .

٢٦ – نفس المرجع ، ص ١١٨ .

٢٧ – نفس المرجع ، ص ١١٩ .

٢٨ – نفس المرجع ، ص ١١٩ .

٢٩ – زينب رضوان : النظرية الاجتماعية فى الفكر الإسلامى ، أصولها وبناؤها من القرآن والسنة ، دار المعارف ، ١٩٨٢ ، حيث يدور هذا المؤلف حول رسم ملامح التصور الإسلامى للمجتمع .

٣٠ – على ليلة : النظرية الاجتماعية ونشأة النظام الرأسمالى ، حوار الأنساق الكلاسيكي ، الشركة الفنية للنشر والتوزيع ، ١٩٨٨ ، ص ص ٤٢٠ – ٤٢٣ .

31 - Dekmejian, R. H. : The Anatomy of Islamic Legitimacy Crisis, Ethnic Conflict, and The Search for Islamic Alternatives (in) Religion and Politics in the Middle East, (ed) By : Michael Curtis, Westview Press, Colorado, 1981, P. 34.

32 - Ibid, P. 34 - 35.

33 - Ibid, P. 35 - 36.

٣٤ – على ليلة : العالم الثالث ، مشكلات وقضايا ، مرجع سابق ، ص ص ٥٩ – ٦٤

٣٥ – فهمى هويدى : ايران من الداخل ، مركز الاهرام للترجمة والنشر ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٧ ، حيث يعتبر هذا المؤلف من أكثر المؤلفات التى كتبت عن المجتمع الإيرانى والثورة الايرانية التى أطاحت بالشاه عمقا واحاطة .

٣٦ – سامى نبيان : ايران والخمينى ، منطلقات الثورة وحدود التغيير ، دار السيرة ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٩ ، ص ص ١٥٧ – ١٥٨ .

٣٧ – نفس المرجع ، ص ١٦ .

38 - G. H. Jansen : Op, Cit, P. 121.

39 - Ibid, P. 121.

٤٠ – على ليلة : العالم الثالث ، مشكلات وقضايا ، مرجع سابق ، ص ٤٠٦ .

41 - Hrair Dekmejian : Op, Cit, P. 37.

٤٢ – محمد حسنين هيكل : مدافع آية الله ، قصة الثورة فى ايران ، دار الشروق ، ١٩٨٢ ، الطبعة الأولى ، ص ص ١٦٥ – ٩٦٨ – ١٦٩ .

43 - A. E. H. Dessouki : The Islamic Resurgence Sources. Diamics and Implication, Op. Cit, P. 16.

44 - Ibid. P. 14.

45 - P. J. Vatikiotis, : Op. Cit, PP. 100 - 122.

٤٦ – محمد حسنين هيكل : خريف الغضب ، قصة بداية ونهاية عصر السادات ، مرجع السابق ، ص ٢٦٨ .

٤٧ – السيد زهرة : حركة الاحياء الإسلامى ، مؤشراتها ودوافعها ، السياسة الدولية ، العدد ٦١ ، يوليو ١٩٨١ ، ص ٨٨ .

٤٨ – محمد حسنين هيكل : مدافع آية الله ، قصة الثورة فى ايران ، مرجع سابق ، ص ١٦٠ .

٤٩ – نفس المرجع ، ص ١٦٤ .

50 - Hudson, Michael C. : Islam and Political Development. Op, Cit, P. 140.

51 - A. E. A. Dessouki & Other : The Resurgence of Islamic Organization in Egypt (in) A. E. H. Dessouki & Other Op, Cit, PP. 100 - 111.

٥٢ – محمد حسنين هيكل : خريف الغضب : ص ٢٩ .

53 - Ibid, PP. 114 - 115.

54 - Lerner, D. : The psssing of Traditional Society, Modernising The Middle East, Gleonce. ILL The Free Press, 1982, P. 73.

55 - G. H. Jansen : Op, Cit. P. 119.

56 - Kelider, Abbas : Ayatolla El Khomenis Concept of Islamic Government (in) A. E. H. Dessouki & other (ed) Islam and Power. Op, Cit. P. 86.

57 - P. J. Vatikiotis : Op, Cit. PP. 181 - 182.

٥٨ – سامى نبيان : مرجع سابق ، ص ص ١٠٧ – ١٠٨ .

٥٩ – نفس المرجع ، ص ١٠٩ .

٦٠ – على ليلة وآخرون : العنف التلقائى الجماهيرى فى المجتمع المصرى ، منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، ١٩٧٦ ، ص ٩٢ .

61 - Abbas Kelider : Op. Cit. P. 87.

62 - Hudson, C. M. : Arab Politics. The Search For Legitmacy. New York. Haues. Yale University Press. 1977. P. 183.

٦٣ – سامى نبيان : مرجع سابق ، ص ١٠٩ .

٦٤ – محمد حسنين هيكل : خريف الغضب ، قصة بداية ونهاية عصر السادات ، مرجع سابق ، ص ٢٨٤ .

65 - A. E. H. Dessouki : The Islamic Resurgence, Op. Cit. P. 16.

٦٦ – محمد حسنين هيكل : خريف الغضب ، قصة بداية ونهاية عصر السادات ، مرجع سابق ، ص ٢٨٢ .

67 - A. E. Dessouki : The Islamic Resurgence, Op, Cit, P. 56.

٦٨ – محمد حسنين هيكل : خريف الغضب ، قصة بداية ونهاية عصر السادات ، مرجع سابق ، ص ٢٧٩ .

٦٩ – نفس المرجع ، ص ٢٨٣ .

70 - Parsons, T. : The Social System, The Free Press, Gleonce, New York, 1951. P. 76.

71 - Abbas Kalider : Op, Cit, P. 87.

٧٢ – محمد حسنين هيكل : خريف الغضب ، قصة بداية ونهاية عصر السادات ، مرجع سابق ، ص ٩٣ .

73 - Saad Eddin Ibrahim : Islamic Militancy As a Social Movement : The Case of two Groups in Egypt (in) A. E. H. Dessouki, Op, Cit, P. 123.

٧٤ – محمد حسنين هيكل : خريف الغضب ، قصة بداية ونهاية عصر السادات ، مرجع سابق ، ص ٩٣ .

٧٥ – محمد حسنين هيكل : مدافع آية الله ، قصة لاثورة فى ايران ، مرجع سابق ، ص ١٥٨ .

٧٦ – نفس المرجع ، ص ١٥٨ .

77 - Saad Eddin Ibrahim : Op. Cit. P. 123.

الفصل السادس

الاحياء الدينى بين الشباب

الخصائص والاتجاهات

المحتويات

«ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير
ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر
وأولئك هم المفلحون»

صدق الله العظيم
(آل عمران ١٠٤)

ولاً : الاحياء الدينى بين الشباب (مقدمة) .

عرضنا فى الفصل السابق لعوامل الاحياء الدينى ، اتضح لنا أن عملية الاحياء الدينى ليست سوى لحظة تراكمت عندها فاعلية عوامل عديدة . بعضها ينتمى إلى بنية الدين ذاته باعتباره نظاما اجتماعيا له قوانين السكون والحركة الخاصة به ، بينما ينتمى البعض الآخر إلى تفاعلات النظام العالمى ككل باعتبار أن مجتمعنا أحد ساحات التفاعل فيه ، بينما البعض الثالث يتصل بأحداث وقعت فى اطار النظام الإسلامى باعتباره النظام الاقليمى الذى ينتمى إليه المجتمع مباشرة ويتأثربأحداثه . فى حين يتصل النمط الأخير من العوامل ببناء المجتمع الإسلامى ، بأيديولوجية وثقافة والقوى الاجتماعية التى تلعب دورا أساسيا فى بنائه .

وقد تميزت حركة الاحياء ببعض الخصائص التى جعلتها تختلف عن أية حركة ثورية كما يرسم نموذجها علم اجتماع الثورة . فعلى خلاف الحركات الثورية ذات المركز الواحد ، الذى تقوده شخصية أو جماعة كارزمية نجد حركة الاحياء الإسلامى متعددة المراكز ، وتفتقد القيادة الكارزمية المركزية اللهم إلا فى بعض الحالات القليلة . ولسنا ننظر إلى افتقاد القيادة الكارزمية باعتبارها سبب تعدد مراكز حركة الاحياء ، ولكننا نعتقد أن تعدد المراكز يعنى استجابة الحس الدينى على المستوى الشعبى لمؤثرات طرأت عليه فى كل مكان . ولم يكن التأثير على المركز فقط . اضافة إلى أن هناك تعددا فى المراكز الإسلامية على صعيد النظام الإسلامى كنظام

اقليمى ، حيث لكل مركز قوته الخاصة والمتميزة .إذ تعتبر مكة مهبط الوحى ، بها نزلت الرسالات الإسلامية ، ويعتبر الأزهر مصدر الاشعاع العلمى والثقافى ، على حين تعتبر قم هى نطاق الحوزات التى شكلت مصدر اشعاع الفكر الشيعى . خلاف ذلك هناك الزيتونة والقيروان والمسجد الأموى والنجف وكربلاء ، كمراكز لها وجودها على الخريطة الإسلامية . حيث تتأكد فاعلية هذه المراكز بالنظر إلى الدعم المتبادل الذى تقدمه لبعضها البعض ، وأيضا بالنظر إلى كونها مراكز للتعبئة الدينية للجماهير ، اضافة إلى كونها تلعب دور القيادة إذا تأججت المشاعر الدينية .

يبقى أن نؤكد أن غياب القيادة الكارزمية لظاهرة الاحياء كانت من العناصر التى عطلت دائما عملية اكتمالها ، ونقصد بها تلك القيادة التى لا تبلور احدى جماعاتها فقط ، ولكنها القيادة القادرة على تطوير تصور شامل - جغرافيا وتاريخيا - يحدد الأهداف العامة للاحياء الدينى والاستراتيجيات أو التكتيكات اللازمة لتجسيده .

تميزت حركة الاحياء أيضا بالطبيعة الشبابية فغالبية أعضاء جماعاتها من الشباب ، والشباب المتعلم . وقد يرجع ذلك فى جانب منه إلى كون الشباب هم الشريحة العمرية التى تميل عادة إلى التجديد والتغيير . لأن روابطها بالواقع المعاش واهية وهشة . أو لأن الشباب هم الأكثر خصومة مع الواقع والأشد رفضا له ، لكونهم - كما هى الحال فى المجتمع المصرى وغالبية مجتمعات العالم الثالث - الشريحة الأكثر معاناة من عدم اشباع حاجاتها الأساسية ، أو لأنهم الأكثر احساسا بالهوية لأنهم الأكثر خضوعا لعملية التشكل . وإذا كانت نماذج التنمية الغربية - من وجهة نظر جماعات الاحياء الدينى - هى التى سببت حرمان حاجاتهم من الاشباع ، فإن الحل يكمن فى رفضها والاستعانة بالتراث كاطار يمكن أن يقود التنمية التى تيسر هذا الاشباع . وإذا كانت قيم الدين كما تبدو نقية وطاهرة ، فإنها تكون ذات جاذبية خاصة بالنسبة للشباب ، ومن ثم فقد اختاروا التغيير من خلالها أى من خلال التراث .

وإذا كانت شرائح الشباب فى المجتمع هى الشرائح التى لديها الميل إلى المشاركة فى

عملية الاحياء الدينى ، فإن الشباب الحضرى ، والهامشيون الحضريون هم الطليعة ، لاعتبار أن غالبيتهم مازالت لهم علاقتهم بالثقافة الانتقالية ، فهم ينتقلون من ثقافة الريف إلى ثقافة الحضر ، ثم أنهم غالبا المحرومون من الاشباع ، والذين تلهب مشاعرهم توجهات الاستهلاك فى مراكز المدينة أو مناطقها الراقية . ثم أنهم الذين يسعون من أجل الحراك ، الذى قد تغلق قنواته، فيصابون بالقلق والتوتر ، واحتمالية التمرد والرفض . ولا نقصد بالهامشية هنا معنى أيكولوجيا فقط ، ولكنه نقصد بهامرادفًا لحالة الحرمان من المشاركة ، أو العجز عن التأثير فى القرار .

وتتعمق مشاركة الشباب فى عملية الاحياء الدينى بالنظر إلى تضاعف الحالة الانتقالية التى يعانون من وطأتها . فهم ذاتهم يمثلون مرحلة انتقالية لم تستقر بعد ، الشخصية فيها مازالت خاضعة لعملية تشكل ، ومن ثم فلديها شوق دائم من أجل الاستقرار والثبات . وهم فى ذات الوقت يعيشون في مجتمع يمر بمرحلة انتقالية يبحث عن توجه ، عن ايمان أو معتقد . وإذا كانت عقائد الحاضر وأيديولوجياته قد فشلت فى تأكيد حالة الاستقرار ، فإن معتقدات الدين لعبت دورها فى الماضى فى تأكيد مجد المجتمع وقوته ، ومن الممكن أن نستعين بها لوقف انهيار الحاضر واعادة تنظيمه . وفى قلب الحالة الانتقالية على مستوى الشخصية الشابة أو على مستوي المجتمع تبرز إلى السطح ظاهرة الأنومى ، أو حالة افتقاد المجتمع للمعايير المنظمة له ، ويكون الشباب – لكونهم الأكثر حساسية والباحثون عن اليقين فى قلب هذه الفوضى الأخلاقية – هم المتضررون من جراء ذلك . قد يكون الاحساس بالحرمان والتوتر وعدم المشاركة محدودا ، فتكون استجابة الشباب رافضة غير أنها ما تزال معتدلة . وقد يكون الحرمان عميقا ومؤلما فيكون التطرف هو الاستجابة المقدمة ، وهو ما نعرض له فى الصفحات التالية .

ثانيا : خصائص الاحياء الإسلامى .

برزت ظاهرة الاحياء على خريطة العالم الإسلامى وأثارت تفاعلاتها اهتمام الباحثين ، الذين حاولوا تأملها بالبحث والدراسة . البعض أكد أنها حركة رجعية تود أن تهرب بالمجتمع من

عذابات الحاضر إلى أمجاد الماضى ، ومن ثم فهى حركة معوقة لتقدم المجتمع . بينما نظر إليها البعض الآخر باعتباركونها حركة ثورة تسعى إلى اعادة تنظيم المجتمع وانتشاله من قلب الفوضى التى أتت عليه ، فهى لا تريد العودة إلى الماضى ، بل تجاهد من أجل الاستفادة من مبادئ الإسلام فى دفع المجتمع على طريق التقدم والتحديث ، ومبادئ الإسلام لا ترفض ذلك ، ومن ثم فهى حركة ثورية بالطبيعة والخصائص .

ولتحديد طبيعة الاحياء الإسلامى واتجاهه ، كان منطقيا أن تبذل محاولات عديدة لتأمل أسباب وعوامل هذه الحركة ، ثم طبيعة الاحياء الناتج عنها . هذا إلى جانب بذل محاولات علمية عديدة للتعرف على خصائص حركة الاحياء الإسلامى ، وما هى الملامح التى تميزها عن ما عداها من حركات ثورية أو هادفة للتغيير بداءة نحن إذا تأملنا خصائص الاحياء الإسلامى ، فإننا سوف نجد أن بعض هذه الخصائص ترتبط بحركة الاحياء ذاتها ، باعتبارها حركة تحول اعادة صياغة الواقع عن طريق بث الحيوية فيه من خلال أحد عناصرها ، بينما تتصل بعض الخصائص الأخرى بطبيعة القائمين بعملية الاحياء ذاتها ، سواء كانوا قادة أم أتباعا ، فى حين تتصل المجموعة الثالثة من الخصائص بطبيعة السياق الاجتماعى الذى يظهر الاحياء فى اطاره ، وسوف نعرض لكل من هذه الخصائص .

١ - تعتبر سرعة الانتشار من الخصائص الأساسية لحركة الاحياء الإسلامى المعاصرة. ونعنى بسرعة الانتشار القدرة على تخطى الحدود القومية ، والانتقال من مجتمع إسلامى إلى مجتمع أخر فى فترة زمنية محدودة ، بغض النظر عن تباين البيئات السياسية والثقافية والاقتصادية . وفى هذا الإطار فإننا نجد أن حركة الاحياء الإسلامى المعاصر - باعتبارها دعوة للعودة إلى الهوية الإسلامية الأصيلة - لم تظهر فقط فى المجتمعات الإسلامية أو العربية ، ومن ثم اقتصرت عليها، ولكنها انتشرت فى كل من نيجيريا وتركيا وباكستان وايران وأندونيسيا. اضافة إلى أن انتشارها لم يتوقف عند المجتمعات التى ضمت أغلبية اسلامية فقط ولكنها انتشرت إلى مجتمعات الأقليات الإسلامية أيضا كالهند والفلبين والاتحاد السوفيتى والمجتمعات

الغربية التى بها أقليات اسلامية . هذا إلى جانب أننا نعنى بالانتشار أيضا تغلغلها في مختلف الطبقات الاجتماعية . غير أنه قد لوحظ أنه مما يسهل عملية الانتشار هذه ، ضرورة أن تكون المجتمعات الإسلامية متجانسة من حيث الظروف المحيطة بالدين فى اطارها . هذا إلى جانب أنه كلما كانت الصفوة العلمانية معادية للدين من حيث توجهاتها الأساسية ، فإن انتشار الاحياء الدينى فى مجتمعاتها يصبح أكثر فعالية وقوة ، بحيث انها قد تتحول من جديد إلى مركز ينتشر منه الاحياء الإسلامى ، وذلك لظروف القهر والتوتر السائدة بسبب الصراع الصريح أو الكامن بين الصفوات الدينية والعلمانية (١) .

٢ - ويعتبر تعدد المراكز من الخواص الفريدة لحركة الاحياء الإسلامى . إذ نلاحظ أن حركة الاحياء الإسلامى قد ظهرت فى أكثر من مجتمع اسلامى فى وقت واحد . فقد ظهرت حركة الاحياء فى ايران واليمن ، ومصر ، والجزائر ، وتونس ، والسودان ، وتركيا وغيرها من المجتمعات الإسلامية ، وربما فى فترة تاريخية وزمانية واحدة . وقد يرجع ذلك إلى عدة عوامل . من هذه العوامل توازن قوة المراكز المحتملة لقيادة حركة الاحياء الإسلامى ، وفى هذا الإطار نجد مجتمعات مثل ايران ومصر ، مراكز محتملة وقادرة على قيادة الاحياء ، فايران مركز الاحياء الشيعى ، ومصر هى المجتمع الإسلامى المحور فى النظام الإسلامى كنظام اقليمى باعتبارها أن بها أكبر تجمع سكانى ، ومن ثم فلديها القوة المادية ، إضافة إلى أن لديها الأزهر الشريف وما يحتويه من كوادر دينية وموارد فكرية بما يجعله قوة روحية هائلة . بحيث خلق هذا التنوع فى الامكانيات ، مراكز متعددة فى العالم الإسلامى من الممكن أن تنطلق منها - وقد انطلقت فعلا - حركات الاحياء الاسلامى (٢) .

اضافة إلى ذلك فإن تعدد مراكز الاحياء الإسلامى يرجع إلى أن هذه الحركة فى مرحلتها المبكرة - إذا نظرنا إليها برؤية اسلامية شاملة - تفتقر إلى قائد ذى شخصية كارزمية يستطيع بامكاناته أن يركز على محاور الوحدة الروحية والأنشطة الثورية لهذه الحركات بحيث يدفعها فى مجرى واحد . كما أنه لا توجد سلطة تقليدية أمينة تكون بمثابة مركز رمزى تتجمع حوله جهود الاحياء الإسلامى . فليس هناك السلطان عبد الحميد الذي قاد حركة الجامعة

الإسلامية بمساعدة الشيخ جمال الدين الأفغانى قبل قرن مضى . وامكانيات الامام الخمينى وان كانت تؤهله – كشخصية كارزمة – لقيادة حركة الاحياء الإسلامى ، إلا أن قيادته ظلت دائما مقتصرة على طائفة الشيعة الاثنى عشر الذين يتمركز غالبيتهم فى ايران والعراق ، وان لم يمنع ذلك من انتشار تأثير الثورة الإسلامية من ايران إلى خارجها فى العالم الإسلامى حيث ألهمت حركات اسلامية عديدة . ومن ثم يمكن القول بأن شعارات العودة إلى الأصول الإسلامية عديدة . ومن ثم يمكن القول بأن شعارات العودة إلى الأصول الإسلامية لهاطابع وطنى محلى ، أو أنها على الأقل ظهرت كرد فعل لظروف خاصة وقائمة فى مجتمعات قومية متباينة .

فمثلا نجد أن الثورة الإسلامية التى قادها الخمينى فى ايران ظهرت كرد فعل لسياسات القهر والكبت لنظام سياسى فاسد ، وعلى العكس من ذلك بالنسبة لمصر ، حيث نجد أن معظم الأصوليين الإسلاميين كانوا فى شعاراتهم أكثر إلحاحا على مطلب العدالة الاجتماعية وتحسين ظروف الطبقات المعدمة . ويمكن القول أنه إذا كانت حركات الاحياء الإسلامى فى مختلف المجتمعات الإسلامية قد ظهرت كرد فعل للمواقف الصعبة التى تمر بها مجتمعاتها ، فإن تشتت مراكز هذه الحركة على الخريطة الإسلامية يعتبر مرحلة أولى على طريق التحامها كحركة واحدة ذات توجهات واحدة على الخريطة الإسلامية . ذلك يتحقق إذا توفرت شروط ثلاثة ، أولها تعمق ظروف المعاناة داخل المجتمعات الإسلامية ، فى مواجهة عجز الأنظمة السياسية العلمانية داخل هذه المجتمعات . والثانى ظهور قيادة كارزمية على مستوى العالم الإسلامى ، تستطيع أن تقدم اقتناعا لجماهير الإسلام ، بأن الإسلام هو الحل البديل . وثالثها تقديم مشروع اجتماعى يشخص مشكلات الواقع الراهن ، ويطرح حلولا عملية لها ، ويمتلك رؤية مستقبلية لما ينبغى أن يكون عليه المجتمع الإسلامى (*) .

(*) فى حديث كارل ماركس عن تشكل الوعي الموضوعى لطبقة البيروليتاريا يرى أن هناك مجموعة من العوامل التى تساعد على تشكله أولها وجود جماعات تصل إلى حد الغالبية تعانى من الاغتراب وعدم إشباع الحاجات الأساسية ، وثانيها توفر وسائل الاتصال بين الجماعات العمالية المتناثرة ، وثالثها ادراكها لمصالحها وسعيها من خلال الصراع السياسى لتحقيق مصالحها كطبقة . أعتقد أن هذا التحليل يفيد كثيرا فى فهم الحركة الإسلامية المعاصرة كحركة ثورية .

٣ – وتعمد خاصية الاستمرار Persistence الخاصية الثالثة لحركة الاحياء الإسلامى ، ونعنى بعملية الاستمرار أن حركة الاحياء الإسلامى عادة ما تظهر واضحة ثم تهدأ لتعود إلى الظهور من جديد . هذا إلى جانب أنها دائما ما تكون على علاقة مد وجزر مع التيارات العلمانية . فمثلا نجد أنه كنتيجة للاستعمار الأوربى وموجة التغريب التى اكتسحت المجتمع فى القرن التاسع عشر ، حدث رد فعل اسلامى لذلك بدءا من المطالبة بالوحدة الإسلامية الشاملة التى قدمها جمال الدين الأفغانى ، وانتهاء بانجازات الإمام محمد عبده ومحاولاته لجعل الإسلام قابلا للتعامل مع المجتمعات الحديثة ومشكلاتها . وفى سنوات ما بين الحربين نجد أن المرحلة الليبرالية – الدستورية فى مصر قد صاحبها رد فعل إتخذ شكل الإحياء الإسلامى على يد محمد حسين هيكل وجماعة الأخوان المسلمين بقيادة مرشدها حسن البنا . ومع ثورة يوليو ١٩٥٢ جاءت المرحلة الثانية للعلمانية التى دفعت بعد هزيمة ١٩٦٧ الى ظهور الاحياء الإسلامى مرة أخرى . ويعتبر هذا الجدل المستمر بين العلمانية والإسلام خير دليل على صحوة الإسلام باعتباره قوة اجتماعية قادرة على أن تقدم للمجتمع بديلا ملائما لتجاوز أزمته أو انهياره . وهو دليل أيضا على استمرار فشل الدول الإسلامية فى صياغة حلول لتلك الأسس المتصارعة للمجتمعات الإسلامية المعاصرة . ومن ثم فمن المتوقع استمرار هذا الصراع بين المشروع الاجتماعى الدينى المستند إلى التراث والمشروع الاجتماعى العلمانى المستند إلي الأفكار الغربية ، ولن يحسم هذا الصراع إلا بأحد أمرين ، إما أن تقتنع الصفوة السياسية العلمانية وتحول إلى الأخذ بالمشروع الاجتماعى للدين ، وإما أن تنجح الصفوة العلمانية فى اعادة تنشئة الجماهير وفقا لقيمها العلمانية الغربية ، ومن الواضح أن البديل الأول أيسر من الثانى (٢) .

٤ – من الخصائص المميزة لحركة الاحياء الإسلامى الطابع الحضرى للحركة ، فبرغم أن الريف أكثر تدينا من الحضر ، إلا أننا نجد عادة أن السياقات الاجتماعية الحضرية هى الاكثر ملاءمة لظهور جماعات الاحياء الإسلامى . ولتوضيح ذلك يكشف المتتبع لظروف الثورة الإيرانية أن الاحياء الإسلامى بدأ أولا من المناطق الحضرية وبخاصة الأحياء الشعبية فى العواصم الأساسية (٣) . وإلى جانب المناطق الشعبية التى تعانى عادة من نقص الخدمات وصعوبة ظروف الحياة نجد أن المناطق الحضرية المتخلفة تكون عادة هى الأطراف التى

تستقبل القادمون الجدد من الريف . يؤكد ذلك الدراسة التى أجراها سعد الدين ابراهيم عن اثنين من الجماعات الإسلامية فى مصر ، حيث تاكد له أن ثلثى الأعضاء يسكنون المدن الصغيرة أو الحضرة ، ولكنهم ذوى خلفية ريفية ، ولدوا فى الريف أو المدن الصغيرة ، ثم جاءوا إلى المدن الكبيرة إلى أن التحقوا بالجماعات الإسلامية ، وقد جاء معظمهم إلى القاهرة والاسكندرية وأسيوط ليلتحقوا بالجامعة بعد أن أنهوا دراستهم الثانوية . ويعيش نصفهم تقريبا بمفرده وليس مع أسرهم . وحوالى ثلث الأعضاء ولدوا فى مراكز حضرية وعاشوا فى مجتمعات محلية صغيرة حتي سن العشرين (٤) . وقد أكدت دراسة أجريت عن المحجبات فى مصر أنه من حيث الميلاد نجد أن ٥٤,١ ٪ ولدن فى القاهرة ونجد ٥,٠٪ فى الأسكندرية ، ١٥,٥٪ فى حضر الوجه البحرى ، ٢١,٢ ٪ حضر الوجه القبلى (٥) . وان اختلفت نتائج هذه الدراسة عن الدراسة السابقة إلى أنه تؤكد على السياق الحضرى باعتباره السياق الذى يشكل اطار لحركة الاحياء . يؤكد ذلك البيانات المتعلقة بمحل اقامة المحجبات ، إذ نجد أن ٧١,٧٪ من عينة الدراسة يعشن فى القاهرة وأن ٥,٣٪ يقمن فى حضر الوجه البحرى و ٢٢,٥٪ يعشن فى حضر الوجه القبلى (٦) . وهى المعطيات التى تؤكد ما ذهبنا إليه من أن السياق الحضرى عادة ما يكون هو السياق الملائم بدرجة أكثر لظهور حركات الرفض والاحياء (*) . وبرغم التأكيد على انتماء أعضاء الجماعات الإسلامية الى السياق الحضرى إلا أن ذلك لا يمنع أن

(*) فى هذا الإطار لنا ملاحظتين : الأولى تتعلق بأن من النتائج المثيرة التى برزت من خلال دراسة المحجبات التى أجرتها الدكتورة زينب رضوان الأستاذة بكلية الدراسات العربية جامعة القاهرة ، أن الوجه القبلى يقيم فيه نحو ٢٢,٥٪ مقارنا بنحو ٥,٣٪ من المحجبات يقمن بالوجه البحرى . وهوا لأمر الذى يؤكد أن عملية الاحياء هى نتاج الصدام بين القيم التى تؤثر على مشاعر الثقافة التقليدية من ناحية وبين الثقافة التقليدية التى يمثل الدين عنصرا محوريا فى بنائها من ناحية ثانية .

أما الملاحظة الثانية فتتعلق فى الخلاف بين طبيعة الاحياء الإسلامى فى الحضر ونظيره فى الريف ، إذ نجد أن الاحياء الإسلامى يتخذ فى الريف أحيانا طابع الانضمام الكثيف والمطرد للطرق الصوفية ، وذلك يرجع للطبيعة الريفية الهادئة التى قد تتطلب تدينا هادئا يتسق معها ، ذلك إلى جانب أن التدين فى الريف عادة ما يتخذ الطابع العاطفى والمشاعرى ومن ثم تكون الطرق الصوفية هى الأقرب ، بدلا من عنف الجماعة الإسلامية الحضرية ، هذا إلى جانب غياب تحدى السلطة في الريف على عكس وجودها بممارستها التى قد تثير العواطف الدينية للمسلمين فى الحضر ، الذين عادة ما يمتلكون مستويات أعلى من

غالبيتهم من أصول ريفية . بل أن هذه الجماعات بعد تشكيلها فى الحضر تنظر إلى الريف باعتباره المجال الطبيعى لانتشارها . ويرجع بروز السياق الحضرى كاطار للمشاركين فى عمليات الاحياء الإسلامى لعدة عوامل . من هذه العوامل أن السياقات الحضرية ، خاصة الشعبية والمتخلفة هى فى العادة السياقات التى تعانى فعلا من مشكلات هائلة . فإلى جانب أن أبناءها هم المتعلمون ، فإنهم الذين يعانون من مشكلات الإسكان وارتفاع الأسعار وانخفاض الدخول ، وتدنى فرص الحياة بصورة عامة إذا قورنت بالاحياء الراقية الأخرى فى المدينة الحضرية . أما العامل الثانى فيتمثل فى أن السياق الحضرى يقع على ساحته ما يسبب الاثارة وازدياد التوتر . وذلك بسبب تعرض هذه السياقات لانتشار السلع المستوردة والترفيه التى تستثير حرمان المحرومين ، إلى جانب التناقض الاعلامى الذى أشرنا إليه وهى كذلك السياقات التى يسودها ارتفاع الأسعار فى مواجهة الدخول المنخفضة . وهو الأمر الذى يعمق لدى أبناء هذه السياقات مشاعر الاحباط المتزايدة ، ويجعلها أكثر استهدافا لمزيد من التوترات. هذا إلى جانب أن ساكنى هذه السياقات يمتلكون غالبا تماسكا قيميا ودينيا يتصادم عادة مع أية قيم أو أفكار غريبة قد تجرح الحس الدينى . ويتمثل العامل الثالث والأساسى فى التواجد المكثف للنظام السياسى والصفوة العلمانية المسئولة عن كل هذه المشكلات فى السياق الحضرى . ومن ثم فامكانية متابعة السلوكيات الاجتماعية للصفوة واردة ، ومن ثم فامكانية النقد مطروحة ، ولأن المشكلات قائمة والتوترات مختزنة ، فالبحث عن بديل لما هو قائم يكون عادة هو المخرج المنطقى والطبيعى فى هذه الظروف .

٥ - وتشكل الطبقة الوسطى الاطار الاجتماعى الرئيسى لعملية الاحياء الاسلامى .

ويرجع انتماء غالبية أعضاء جماعات الاحياء الإسلامى إلى الطبقة الوسطى على اعتبار أن هذه الطبقة تمثل الوعاء الأخلاقى للمجتمع . وبرغم أنه من الناحية التاريخية نجد أن الطبقة الوسطى هى التى أخذت بالسفور أولا ، فإننا نجدها الطبقة التى انتشر الحجاب بين اناثها ، أولا أيضا ، وهى كذلك الطبقة التى تنتمى إليها غالبية الجماعات الإسلامية . ويرجع ذلك إلى أن الطبقة الوسطى هى فى العادة الطبقة التى تعانى من المشكلات الاقتصادية والتى تكون أكثر

إحساساً – بسبب طموحاتها – بمشكلات المجتمع عامة . فهى التى تعلم أولادها كى يصبحوا وسيلتها فى الحراك الاجتماعى إلى أعلى ، ثم هى التى يعانى أبناؤها من مشكلات الإسكان والمواصلات والدخل المنخفض . بايجاز نجد أن أفراد الطبقة الوسطى هم الذين تتكثف لديهم مشاعر الاحباط بسبب الطموحات العالية والمتصاعدة ، تلك التى أثارتها أعاصير الانفتاح من ناحية ، ثم هى التى تعانى من الحرمان – بسبب دخولها المنخفضة – فيما يتعلق باشباع حاجاتها الأساسية من ناحية ثانية . وبين الطموح المتنامى والحرمان المفروض تظهر الفجوة التى يشعر فى نطاقها الإنسان بالاحباط ، ومن ثم محاولة البحث عن طريق جديد . وقد أكدت الدراسة الميدانية لظاهرة المحجبات في مصر أنهم ينتمون إلى شرائح الطبقة المتوسطة فى المجتمع . فقد وجد أن ٥٣,٢٪ من عينة المحجبات يقع اجمالى دخل أسرهم فى الشهر بين ٥٠ – ١٠٠ جنيه ، يليهم نسبة تصل إلى حوالى ١٤,٤٪ يقع اجمالى الدخل الشهرى لأسهم بين ١٠٠ – ١٥٠ جنيهاً (٧) . هذا إلى جانب أن ٥٣,١٪ من أباء المحجبات من أصحاب المهن الادارية التنفيذية المتوسطة والمشتغلين بالتجارة وأعمال البيع ، وأن متوسط الدخل الشهرى للفرد من هذه الفئة يتراوح بين ٥٠ – ١٥٠ جنيهاً (٨) . أما بالنسبة للمسكن فنجد أن نسبة ٤٤ ٥ من أسر المحجبات تقيم فى مسكن مكون من أربع حجرات ، وأن ٣٤,٤٪ يقمن فى مسكن مكون من ثلاث حجرات ، وأن ١٣,٧٪ من أسر المحجبات يقطن مسكنا مكونا من ٥ حجرات فأكثر وأن هناك نسبة ٨٪ يقطن مسكنا مكون من حجرتين . وهى الملامح التى تعكس من ناحية المسكن الشرائح المختلفة للطبقة المتوسطة (٩) . هذا إلى جانب انتمائهن إلى أسر تعكس حجم أسرة الطبقة المتوسطة ، إذ نجد أن ٢٥,١٪ من أسر المحجبات مكونة من سبعة أفراد ، ونجد ٢٣,٦٪ تنتمى إلى أسر مكونة من ستة أفراد ، وأن ١٧.٣٪ يصل عدد أفراد الأسرة عادة إلى أربعة أفراد ، وأن ١٢٪ ينتمين إلى أسر مكونة من ثمانية أفراد ، ٩,٤٪ ينتمين إلى أسر مكونة من تسع أفراد ، وأن ٣,١٪ ينتمين إلى أسر مكونة من عشرة أفراد (١٠) . وتؤكد دراسة أخرى أن معظم أعضاء الجماعات الإسلامية هم أبناء لعائلات عادية متماسكة، بمعنى أنها أسر لم تعانى من التفكك أو الطلاق أو الانفصال ، أو موت أحد الأبوين . أما عن انتمائهم الطبقى فيرجع

بالأساس إلى الشرائح المتوسطة والدنيا للطبقة المتوسطة (١١) . ويرجع بروز الطبقة الوسطى كاطار للجماعات الإسلامية إلى اعتبار كونها الوعاء الأخلاقى والثقافى للمجتمع ، وفي هذا الإطار فهى تختلف عن الطبقة العليا أو الطبقة الدنيا من حيث تمسكها بالأخلاق التى تعبر عن روح المجتمع واحتياجاته . ومن ثم فهى دائما حساسة لأى توجهات ثقافية قد تأتى من الخارج أو تنبثق من الداخل ، لأن اختيارها القيمى سوف يكون له الزامه التلقائى للمجتمع .

٦ - وتعتبر الطبيعة الشابة هى الخاصية المميزة لغالبية عضوية الجماعات الإسلامية التي يقع على كاهلها عملية الاحياء الإسلامى . وفيما يتعلق بعضوية هذه الجماعات نستطيع التفرقة بين مستويين ، المستوى الأول ويتصل بالأعضاء القياديين فى الجماعات الإسلامية . ونستند فى تحديد خصائص الأعضاء فى هذا المستوى الى دراسة ميدانية أجريت على بعض الجماعات الدينية فى مصر . حيث تؤكد هذه الدراسة أنه بالنسبة لجماعتى التكفير والهجرة وشباب الإسلام ، فإننا نجد أن هناك بعض الخصائص المشتركة فى قيادات هذه الجماعات . فمن حيث السن نجد أن كلا قائدى الجماعتين كان فى سن الثلاثين من عمره . كلاهما قد تلقى درجة عالية من التعليم ، كلاهما له خبرته النضالية الطويلة فقد قبض عليه وأودع السجن . كلاهما كان عضوا في جماعة الاخوان المسلمين حينما كان صغيرا . كلاهما حسبما يؤكد أعضاء هذه الجماعات يتمتع بمستوى عال من القيادات الكارزمية . ويحكم علاقاتهما ببقية الأعضاء متصل الحب - الخوف . هذا إلى جانب الثقة والاعتقاد الراسخ من قبل كليهما فى القرآن والسنة ، إلى جانب امتلاك كل منهما لفهم كامل للشئون القومية والاقليمية والعالمية . كلاهما كان ينظر الآخرين إليه باعتباره رجلا فاضلا ، شجاعا لا يهاب الموت ، وبعبارة موجزة لديه شوق للاستشهاد (١٢) . وهو الأمر الذى يعنى أن فترة الشباب هى الفترة الملائمة للإنضمام إلي الجماعات الإسلامية وذلك لتميز هذه الفترة بالنقاء والبحث عن الإيمان الطهارة والبساطة وكذلك البحث الدؤوب عن اليقين ، وهى الجوانب التي يقدمها الدين الإسلامي بإقتدار . يلى ذلك الثقة فى شئون الدين وملاءمته للحياة الواقعية ، وهو مايعنى امتلاك قدر من المعارف الذى يتيح لهم امكانية المزاوجة بين الاطار الإسلامى ومعطيات الواقع المتجدد . بل ويتيح لهم طرح البدائل المنطقية والتصورية للصفوة الإسلامية .

أما فيما يتعلق بالمستوى الثانى وهو مستوى أعضاء الجماعة العاديين ، فإننا نجد أنه يتعلق بعمر أعضاء الجماعات الإسلامية ، فإننا نجد أن حوالى ٩٠٪ منهم فى عمر الشباب ، ويقعون دون سن الأربعين . وتؤكد احدى الدراسات عن الجماعات الإسلامية أن أعضاء الجماعة عادة ما يتراوح عمرهم بين ١٧ – ٢٦ سنة حينما التحقوا بالعضوية الكاملة فى اطار تنظيمات هذه الجماعة . وأن متوسط العمر كان يتراوح بالنسبة لاحدى الجماعات حوالى ٢٢ سنة ، بينما هو ٢٤ سنة لأخرى ، وفى العادة يكون سن القادة أكبر قليلا من سن الأعضاء (١٣) . وإذا نظرنا إلى فئة الشباب التى تقع فى اطار المدى العمرى المشار إليه فإننا سوف نجد أن هذه الفئة هى أقل الفئات استيعابا لما هو قائم وأقلها تكيفا معه . فروابطها بالحاضر هزيلة للغاية ، فهى الفئة التى تهتم بالمستقبل أساسا ، هذا إلى جانب أن فئة الشباب هى أكثر الفئات طهاره ونقاءا . ومن ثم فلديها امكانية الاستثارة من قبل أى مظهر من مظاهر الفساد التى قد تواجهها. ثم أنها الفئة الأقل خضوعا للقواعد التى يسنها المجتمع ، هذا بالإضافة إلى أنهم مازالوا فى غالبتيهم وبخاصة من هم دون سن الثلاثين يخضعون لعملية تشكل ، ومن شأن هذه العملية أو المرحلة أن تجعلهم أكثر استهدافا للتوترات ، ثم أنهم فى الغالب يعانون من المشكلات الاجتماعية والاقتصادية الناتجة عن سلوكيات النظام السياسى . إضافة إلى أنهم الفئة التى تبحث عن ايمان نقى وبسيط وهو ما يمكن أن يقدمه الإسلام ء. لا يقول الرسول الكريم (اللهم الهمنى ايمان البسطاء) .

٧ – ويعتبر ارتفاع مستوى العقلانية المستند إلى ارتفاع مستوى التعليم من الخصائص الرئيسية المميزة للمنضمين لحركة الاحياء الإسلامى المعاصرة . حيث نجد أن أغلب الذين انضموا إلى هذه الجماعات ممن نالوا حظا كافيا من التعليم (التعليم فوق المتوسط والجامعى) . إذ كشفت احدى الدراسات التى أجريت علي الجماعات الاسلامية فى مصر أن معظمهم من خريجى الجامعة أو ملتحقين بها وقت القبض عليهم . بينما كان الباقى مازال فى المدارس الثانوية . وأن معظم الذين قبض عليهم فى هذه الجماعات من المثقفين أو المهنيين فمثلا كان هناك من المستخدمين بالحكومة خمسة مدرسين ، وثلاثة مهندسين ، وثلاثة أطباء ، وثلاثة من

المتخصصين في الفلك ، ومنهم ثلاثة صيادلة ، ومحاسب (١٤) . وهو الأمر الذى يؤكد انتمائهم الى الطبقة المتوسطة التى ترى فى التعليم القناة الوحيدة و ا لأساسية لتحقيق الحراك الاجتماعى. يؤكد ذلك أن المستوى التعليمى والمهنى الذى حققه أعضاء الجماعات أعلى بصورة واضحة من المستوى الذى حققه آباءهم (١٥) . هذا إلى جانب أن التعليم حينما يرتبط بعامل السن فى طابعه الشبابي ، فإنه يخلق فى النهاية مجتمعا شبابيا تسوده ثقافة مشتركة ، لها قيمتها ومعاييرها ولها أخلاقياتها وتناقضاتها مع الثقافة العامة التى هى ثقافة كبار السن أو المؤسسة الاجتماعية والسياسية القائمة . هذا بالاضافة إلى أن التعليم هو المتغير الذى يساعد على ادراك الطبيعة الأساسية للإسلام ، ثم ما هو موقف التحديث وآثاره وطبيعة المشكلات التى تخلقت عنه . فالتعليم هو الذى بامكانه أن يوفر لديهم الحس النقدى لما هو قائم ، ثم هو الذى يجعل بامكانهم وقدرتهم طرح البديل لذلك .

تاكيدا لذلك أننا نجد فى حالة الثورة الإسلامية فى ايران ، أن الذى قاد عملية الثورة والتوعية بالإسلام الصحيح ، والعمل على النقد الدائم والمستمر لممارسات النظام السياسى الذى ترأسه الشاه ، كانوا هم فقهاء الحوزة العلمية فى قم ، وما يتبعهم من المجتهدين والملا والمتتلمذين عليهم (١٦) . ثم أن هذ الجماعة العلمية المثقفة هى التى تولت تأسيس الإطار التنظيمى لحشد الجماهير وتحريكهم فى اتجاه الاطاحة بالنظام القائم .

٨ – وتدور الخاصية الثامنة للاحياء الإسلامى حول النظر إليه باعتباره من طراز فكر الأزمة . حيث يظهر الاحياء الإسلامى حينما يواجه المجتمع الإسلامى موقفا معقدا ومعضلا تحتاج إلى الخروج منه . وفى ذلك تتشابه الظروف التى يظهر فيها الاحياء الإسلامى مع تلك الظروف التى ظهر فيها الإسلام باستثناء وجود النبى "صلى الله عليه وسلم" بإمكانياته الشخصية الملهمة ذات الصلة بالسماء . وإذا كان ماكس فيبر عالم الاجتماع حدد ثلاثة شروط لظهور الديانة ، أول هذه الشروط يتعلق بظهور النبوة ذاتها ، وربما العملية الدينية كإحدى الظواهر التى يمكن نسبتها إلى طبيعة المواقف الاجتماعية السائدة ، حينما تكون القيم الدينية

مهتزة ، بحيث يتهدد المجتمع بوقوع الانفجار الصريح فى اطاره ، من ثم تظهر الحاجة إلى موقف جديد فى مواجهة هذا الانهيار . ويتصل الشرط الثانى بأنه حينما يكون المجتمع متباينا فإن القضايا المتعلقة بمعنى العالم لن تكون هى ذاتها بالنسبة لمختلف طبقات المجتمع . ذلك يعنى أنه كان هناك ارتباطا بين الدلالة الاجتماعية لنسق الأفكار الدينية وطبيعة المصالح السائدة، فإن الأفكار التى سوف يرتبط بها الإنسان سوف تعتمد على طبيعة المشاكل التى يواجهها والمصالح التى يستهدفها ، ليس بمعنى أن أنماطا معينة من المواقف الطبقية تجعل أعضاءها أكثر قبولا لنمط معين من التفكير الدينى دون آخر ، أو لفكرة الخلاص ككل ولكن ، باعتبار أن هذه الأفكار تقدم حلولا لمجموعة المشكلات التى قد يواجهها الإنسان فى المجتمع ، أو لأزمة المجتمع ذاته بما لا يجعله واقعا مشكلا . أما الشرط الثالث فيتعلق بارتباط فرص انتشار وسيادة عقيدة دينية معينة فى اطار وجود ثقافى محدد بمركز وفاعلية الطبقة التى تبشر بها ، وفى اطار بناء القوة أو السلطة الاجتماعية . خلاصة القول أن التنظيم الاجتماعي بأنساقه المتعددة يعتبر متغيرا تابعا لمتغير مستقل . يتمثل فى المثال الذى تفترضه العناية الالهية للمجتمع الذى تتحقق فى اطاره ارادة السماء ، التى تترسخ فاعليتها من خلال متغيرات وسيطة منها كارزمية الأنبياء ، وانهيار بناء الثقافة والقيم فى المجتمع ، وانتشار الصراع الاجتماعى فى المجتمع ، وتباين رؤية فئاته لمعنى الأشياء ، ومنها أيضا الوزن أو القوة الاجتماعية للطبقة أو الجماعة أو حتى الفرد المبشر بالديانة الجديدة (١٧) . وإذا كان مناخ الأزمة هو الذى يدفع إلى ظواهر الاحياء الدينى فى أبنية المجتمعات وأفكارها ، فإننا إذا تأملنا العوامل التى دفعت إلى ظهور الاحياء الإسلامى فى مختلف المجتمعات الإسلامية سوف نجد أن ظروف الأزمة كانت تسودها دائما . فلقد تأججت الأزمة فى ايران حينما تبدت دلالات الانهيار الاجتماعى وانتشار ظواهر الفساد والترف على حساب مزيد من تعميق فقر الجماهير وحرمانها . وحينما بدأت تفرض على المجتمع توجهات قيمية وثقافية وأيديولوجية تتباين إلى حد كبير مع توجهاته الأساسية . وفى مصر كانت فترة الانفتاح الاقتصادى هى الفترة التى شاعت فيها قيم الاستهلاك والترف إلى جانب سلوكيات الاستهلاك ، بحيث يمكن أن يقال بايجاز أن فكر الاحياء

دائما هو من نوع فكر الأزمة المجتمعية .

٩ - من الخصائص الرئيسية لحركة الاحياء الإسلامى أنها تتخذ عادة نموذجها من المجتمع الإسلامى الأول ، مجتمع الرسول الكريم وخلفائه الراشدين . فقد قابل الخلفاء الراشدون مجتمعا له ظروفه المتغيرة عن مجتمع الدعوة الأولى ، ومع ذلك لم يخرجوا عن مواثيق الإسلام الأساسية ، ولكنهم واجهوا ظروف الواقع المتغير بالقياس والاجتهاد ، غير أن ذلك تم فى اطار عدم الخروج على الاطار الأساسى للإسلام . كانت للأئمة اجتهاداتها القوية ، ومارس الفقهاء ملاءمة النصوص - باستخدام المناهج الإسلامية الموصى بها لظروف الواقع المتغير - وخرجوا علينا بمذاهب متنوعة ، اتفقوا كلهم حول النصوص ، واختلفوا حول فهمها بالنظر إلى كونهم يعيشون واقعا ويعبرون عنه . وشهد الإسلام نتيجة لذلك ظهور مذاهب الشافعية الميسرة فى مواجهة الحنبلية الصارمة والملتزمة ، واجتهدوا فأصابوا ولكنهم كانوا ملتزمين جميعهم بتصور المجتمع الإسلامى الأول ، كما شخصت ملامحه مواثيق الإسلام وسيرة الرسول الكريم وممارسات الخلفاء الراشدون . لكنهم لم يفعلوا مثلما فعلت الصفوات العلمانية المعاصرة التى أصابها الانبهار بحضارة الغرب وأصابها الدوار من انجازاتها فحاولت نقلها وغرسها فى مجتمعاتنا ، ناسين أن الواقع مختلف وأن البشر هنا لهم اسلامهم ولهم قيمهم أيضا . ومن ثم لم تحاول هذه الصفوة العلمانية تطوير تراثها ، ليصبح فى إمكانه استيعاب متضمنات التقدم الغربية المتاحة والتى قد تتلاءم معه . ولكنهم - أى الصفوة العلمانية - عن كسل عقلى - رأوا أن تقليد الغرب أكثر يسرا وأن القضاء على التراث أكثر سهولة من تطويره .

١٠ - وتتعلق الخاصية الأخيرة بالغرب والعلمانية باعتبارها رموزا مضادة لحركة الاحياء الإسلامى . وإذا كنا قد أشرنا إلى القدرة على الاستمرار باعتبارها احدى خواص حركة الاحياء الإسلامى ، فإن ذلك قد تحقق لأن لها علاقة المد والجزر مع العلمانية والغرب اطارها المرجعى . وتكشف قراءة التاريخ عن امتلاء الذاكرة المسلمة بخبرات مؤلمة للغرب . فلديها خبرة انتزاع الأندلس ، وتعى الذاكرة المسلمة خبرة تقطيع أوصال الخلافة العثمانية آخر الخلافات

الإسلامية . كذلك تعي الذاكرة المسلمة أيضا خبرة الحروب الصليبية ومحاولة الحصول على الأرض تحت شعارات الحفاظ على أرض المسيح . وأيضا خبرة الاستعمار والنهب الاقتصادى وتجذير التخلف فى مجتمعات العالم الإسلامى مازالت لها حضورها العاطفى فى العقلية المسلمة . وبعد أن نالت المجتمعات الإسلامية استقلالها كانت قوى الغرب قد خلقت الصفوات العلمانية لكى تحافظ على الميراث الاستعمارى الثقافى - وقبل أن تنصب الحراس العلمانيون فى مواقعهم شوهت الثقافة والمجتمع والمثل الإسلامية ووصمتها باعتبارها ميراثا تقاليديا متخلفا . وهى الآن تحاول أن تخترق جدية المجتمعات الإسلامية وقدراتها علي الانتاج بقيم وتوجهات استهلاكية شرهة ومترفة . وهى كلها قيم وتوجهات تتناقض وروح الإسلام وبساطته ، ومن ثم فالغرب والعلمانية والاستهلاك الترفى ثالوث رمزى يثير الوعي والعواطف الإسلامية ويستدعي دائما ذكريات التاريخ المؤلمة .

ثالثا : اتجاهات الاحياء الإسلامى .

من الواضح أن حركة الاحياء الإسلامي فى مذاهبها الفكرية المختلفة لم تشكل اتجاها فكريا واحدا ، لأن فكر الاحياء ذاته لم يكن امتدادا لتيار فكرى واحد ، ولكنه فكر تولد نتيجة للتفاعل والصراع بين روافد ليست مختلفة فقط ، ولكنها متضادة ومتصارعة كذلك . إذ يكشف تحليل أفكار الاحياء الإسلامى عن تأثرها بثلاثة روافد أساسية . الرافد الأول هو الدين الإسلامى ، الذى يمتلك تصورا متكاملا عن المجتمع يمكن أن نصل إليه من خلال تحليل الوثائق الأساسية للإسلام (القرآن والسنة) واجتهادات الفقهاء . ويمكن القول بأن هذا الرافد قد قامت حركات تاريخية عديدة تحاول الحفاظ عليه نقيا فى أصوله الصحيحة وآخرها حركة التصحيح التى قام بها الشيخ محمد بن عبد الوهاب والمعروفة بالحركة الوهابية . ويتمثل الرافد الثانى فى الأفكار الغربية التى جاءت الى الشرق الإسلامى تحت شعارات العلمانية ، بحيث تدعمت هذه الأفكار مرة بقوى الاستعمار المسلحة ، ومرة أخرى بالصفوات الوطنية ذات التوجهات العلمانية والتى دربت ونشأت على قيم الغرب ومفاهيمه . وكما أشرنا ترى العلمانية ضرورة أن

ينسحب الدين عن الحياة العامة إلى الضمير الفردى ، لأن لدى العلمانية ايمان أساسى وأصيل بانفصال الدين عن الدولة . بينما الرافد الثالث يتعلق بطبيعة متغيرات الواقع المتغير ، فمما لا شك فيه أن مياه كثيرة قد جرت فى النهر الإسلامى منذ القرن الهجرى الأول ، طفت على السطح ظواهر ومشكلات كثيرة ، وتفاعل المجتمع الإسلامى مع مجتمعات محيطة فى مختلف فترات التاريخ ، بعضها متخلف عنه فتأثرت به ، وبعضها متقدم فى فترات تاريخية حديثة فغزا عالم الإسلام بقيمه وأفكاره ، ومن ثم شكل تحديا أمام المسلمين أن عليهم تطوير فكرهم لكى يتعاملوا مع متغيرات الواقع المتجددة بكفاءه وقدرة . ولقد تفاعلت هذه الروافد الثلاثة فأنتجت لدينا ثلاثة اتجاهات . الأول العلمانية باعتبارها تيارا يرى ضرورة احداث تحول شامل فى المجتمع ، وضرورة أن يحدث الانفصال بين الدين والدولة من ناحية وبين الدين والمجتمع من ناحية ثانية ، أى أن يصبح الدين جوهر الضمير الفردي وليس أساسا للتنظيم الاجتماعي . أما الاتجاه الثانى فهو الأصولية الإسلامية ، التى ترى أن لا تفريط فى الدين، وأن الله أعلم بأحوال خلقه ، وأن تنظيمه للحياة شامل ونهائى ، فالإسلام ديانة للعالمين واذا أردنا التقدم والتطور، السؤدد والسيادة ، فعلينا أن نأخذ بأصول الإسلام . فلا انفصال للدين عن الدولة ، ولا انفصال للدين عن المجتمع ، ولا لتراجع الدين إلى مستوى الضمير الفردى . وتعتبر التحديثية هى الاتجاه الثالث التي تولد عن هذا التفاعل ، حيث يؤمن هذا الاتجاه بأن الدين يشكل قاعدة للتنظيم الاجتماعى والسياسى ، ولا انحراف عن ذلك لكننا فى عالم متغير، ولي هناك ما يمنع أن نأخذ من حضارة الغرب ما لا يتعارض مع تراثنا علينا أن نوفق بين الفكر الذى صنع مجدنا فى الماضى ، والفكر الذى أسس تقدم الآخرين فى الحاضر ، علينا أن نزاوج دائما بين ايماننا الدينى والعلم الحديث ، فبالعلم والايمان يتقدم المجتمع . وإذا كان طه حسين هو الرائد المبرز فى الاتجاه العلمانى الأول ، فرشيد رضا هو السلفى الذى ناضل من أجل الحفاظ على أصول الإسلام ، بينما كان محمد عبده الامام الذى حاول الاستفادة من منجزات العلم لتثبيت دعائم الدين وسوف نعرض بايجاز فيما يلى لهذه التيارات الثلاثة .

١ - العلمانية وانفصال الدين عن الدولة والمجتمع .

منذ منتصف القرن التاسع عشر اجتذبت الأيديولوجيات العلمانية (الليبرالية ، والوضعية ، والقومية العنصرية ، والماركسية ... إلى آخر هذه الأيديولوجيات) بعض رواد الفكر الإسلامي بما فيهم بعض الأفراد الذين ينتمون إلى الصفوة السياسية . ومع سيطرة أوربا على ظروف الحياة المادية فى مجتمعات الشرق الإسلامي ظهر الفكر الأوربى العلمانى باعتباره الأداة المناسبة للتعامل مع الواقع وحل مشكلاته . بينما يكفى الدين - فى أحسن الأحوال - أن يقوم بدور الحارس على ضمير الإنسان . ويختلف التفكير العلمانى إلى حد كبير عن التفكير الدينى ، إذ يرى أصحاب هذا الفكر أن التحول إلى التفكير العلمى فرضته ظروفا واقعية وفكرية كثيرة . أبرزها ظهور الدولة القومية وانفصالها عن الدين ، وأيضا الإيمان بالعقل الإنسانى المزود بالعلم والقادر على صياغة أو اكتشاف القوانين التى يمكن أن تصنع أساسا للتطور أو التقدم . ولقد تطلب ترسيخ العلمانية وانتشارها تغييرا فى طبيعة النظم التعليمية والعلائقية ، وتطلب أيضا تطويرا لنمط من التفكير ناتج عن ابداع الإنسان . وتحت تأثير ازدهار العقلانية يمكن أن يكون هذا النمط من التفكير هو الضابط لايقاع تفاعل الإنسان مع واقعه ، وهو الذى يشكل نظرته للحياة .

وبعد اكتمال نمو التفكير العلمانى فى أوروبا تأسست مجموعة من الظروف التي هيأت انتقال العلمانية الى الشرق الإسلامى . من هذه الظروف أنه كان هناك تدرجا واضحا فى فرض التحول العلمانى على الشرق الإسلامى فقد كانت البداية بالصفوة السياسية ، ثم استمر التحول من خلال الصفوة البيروقراطية ، ثم أنجزت الصفوة العسكرية اللمسات الأخيرة فى عملية التحول هذه . ولقد تركزت جهود هذه الصفوات - كهدف استراتيجى - فى العمل على دفع الدولة والمجتمع فى طريق العلمانية من خلال اضعاف قبضة رجال الدين كما أشرنا . يضاف إلى ذلك أن هناك ظروفا عالمية ساعدت على ذلك . ففى أعقاب ازدهار مفاهيم الدولة والعلمانية فى أوربا ، إنتقلت هذه المفاهيم - وما يرتبط بها - إلى الشرق الإسلامى من خلال السعى لنقل التكنولوجيا والأفكار المتقدمة تارة ، وتارة أخرى من خلال التغلغل الاستعمارى كما حدث فى عصر اسماعيل ، وتارة ثالثة من خلال سعى الصفوة العلمانية التى شوهت توجهاتها

الأساسية . فى مقابل ذلك فإن جمود الصفوة الدينية يعتبر أحد العوامل الأساسية الى ساعدت على هذا الانتقال العلمانى ، فقد كان من الممكن ايقافه لو أن رجال الدين قد تمكنوا من تطوير تصور ملائم وقادر على التعامل مع التفاعلات الواقعية المتغيرة . لو أنهم فعلوا ذلك لتمكنوا من تجديد تراثهم من ناحية ، ولقطعوا الطريق أمام الأفكار الغربية الوافدة من ناحية أخرى ، ولأكدوا أنهم وتصوراتهم يشكلون عنصرا يتكامل عضويا مع مجتمعاتهم (١٨) ، بحيث تكون أقدر على دفعها على طريق التقدم والتطور .

غير أننا لا نستطيع أن نقول أن العلمانية حينما جاءت إلى الشرق الإسلامى استطاعت تأسيس تقدمه أو تطوره ، فنظرا لتمسك الجماهير بدينها وقيمها الإسلامية نجدها قد رفضت الاندفاع فى هذا الاتجاه ، ومن ثم ظلت دائما الاطار الذى تخرج منه الصحوة أو الاحياء الدينى هذا إلى جانب أن التطور فى الشرق الإسلامى ليس من الضرورى أن يكون ذات التطور مع الغرب الأوربى . ولبيان زيف هذه المقولة نجد أن العلمانية حينما جاءت إلى المجتمعات الإسلامية خلقت فى أبنيتها بعض المعضلات ، أولها أن الصراع التاريخى الذى حدث فى المجتمعات الغربية والذى أدى إلى ظهور مفاهيم الدولة والعلمانية كان صراعا مرحليا ارتبط بفترة تاريخية بعينها ، انتصرت فى اطاره صفوات الحاضر والمستقبل على صفوات الماضى ، أما الصراع فى الشرق فيحتمل دوامه ، أولا لأنه صراع غريب لا مبرر له ، وثانيا لأنه بين صفوات تمتلك تصورات متناقضة ، ويمتلك كل منهما قدر من الرشد ، ومن المحتمل أن يحتد الصراع ويستمر إذا استمرت موازين القوى دقيقة ومتوازية وثانيها ، أن مجتمعات الشرق الإسلامى التى وفدت إليها هذه التصورات تمتلك – دون معظم مجتمعات العالم – تصورات مقابلة . ومن ثم فالتوتر والصراع هنا لن يكون من أجل التكيف ، ولكنه سوف يكون أكثر حدة لأنه سوف يتعلق بفرض تصور على آخر . والأكثر من ذلك أنه صراع بين صفوة تمتلك أسباب القوة لكنها تفرض تصورا غريبا من حيث جذوره البنائية وبين صفوة لا تمتلك أسباب القوة لكنها تمتلك تصورا له جذوره البنائية والحضارية . وثالثها أن استمرار هذه القوى المتصارعة ، ومن ثم استمرار الصراع بينها سوف يكون له آثاره المدمرة ، التى قد تساعد على خلق تشوه

بنائى قد تعانيه هذه المجتمعات ، أو قد يؤدى إلى انخفاض حجم المشاركة من قبل الذين لا ينتمون إلى التصور الموجه للتنمية أو التقدم ، أو إلى تفجر العنف مرحليا حينما يختل التوازن بين القوى المختلفة . ونتيجة لذلك مزيدا من التمزق للمجتمع ، ومزيدا من تلكؤ التنمية ، ومزيدا من انخفاض الانتاجية ، وانسحابا متزايدا عن المشاركة فى دفع التنمية حسب تصور الطرف الآخر (١٩) .

وبرغم انتقال العلمانية إلى الشرق الإسلامى ابتداء من القرن التاسع عشر ، فإنها لم تنجح فى دفع مجتمعاتها إلى الأمام بحسب التصورات المتوقعة . فقد عجزت عن أن تشكل دوافع قيمية تحفز الجماهير المسلمة على المشاركة ، ثم هى أخيرا مازالت فى وجودها موضع جدل وخلاف ، خاصة أن الجماهير المسلمة بصفواتها المتعلمة بدأت تطرح تصورات بديلة .

٢ - التحديثية ، والتوفيق بين قيم الغرب واسلام الشرق .

تعتبر التحديثية البديل الثانى الذى ظهر خلال الفترة التاريخية التى تعرضت فيها مجتمعات الشرق الإسلامى لغزو العلمانية الغربية . وإذا كانت العلمانية تشكل موقف هؤلاء الذين انبهروا بالحضارة الغربية والتقدم الغربى ، ومن ثم فقد حاولوا - مخلصين أو متآمرين - نقله إلى مجتمعاتهم . فإن التحديثية بدت وكأنها رؤية هؤلاء الذين يبحثون عن موقف متعقل . فهم يؤمنون بأن الإسلام اطارهم الأساسى ، وأن بهذا الدين تنظيم متقن للحياة كما أن به توقع دقيق لما سوف يحدث فى الآخرة . غير أن مجتمعات الشرق الإسلامى أصابها الانهيار وأصبحت متخلفة فى مواجهة مجتمعات الغرب التى قطعت شوطا على طريق التقدم لأسباب لا تتصل بمقولات الإسلام فى أصولها النقية والصحيحة . ومن ثم فإنه من الممكن انتقاء بعض العناصر التى يسرت التقدم فى حضارة الغرب ، دونما أن تكون هذه العناصر المنتقاة متعارضة مع تعاليم الدين وشرائعه خاصة أن الإسلام دين يحض على التجديد والسعى من أجل المعرفة.

تتفق الرؤية التحديثية على النظر الى الدين بإعتباره موجها للسلوك السياسى وذلك لعدة اعتبارات . أولها ، النظر إلى الدين باعتباره منظومة من المعتقدات والواجبات الأخلاقية التى

تشكل جوهر ضمير الإنسان المسلم وتنظم علاقاته بالآخرين . وثانيها ، باعتبار أن الدين يشكل أيديولوجية حياة على مستويات متعددة . وثالثها ، النظر إلى الدين باعتباره رمزا للهوية الثقافية . وفى هذا الاطار يشترك التحديثيون مع غيرهم من أصحاب التوجهات الدينية فى التأكيد على أن كل المسلمين يشتركون فى التفسير الدينى للحياة . فكل الأحداث يمكن أن تعطي معنى وقيمة فى ضوء ثوابت لا شك فيها هى وحدانية الله ، ورسالة محمد صلى الله عليه وسلم .

وفى هذا الإطار تعتبر التحديثية هى إحدى الاستجابات البديلة للتحدى العلمانى ، فضلا عن كونها تؤكد على القرآن والسنة والشريعة الإسلامية كأساس لتنظيم الحياة ، ومن ثم فإننا نجدها تقوم باعادة التأكيد على دلالتها بالنسبة للظروف المعاصرة والمتغيرة . فالقرآن دعوة إلى التقدم الإنسانى فهو الذى (وضع القيود على العبودية ، والذى نص على تحسين أوضاع المرأة والذى نهى عن الإسراف ، والذى دعا إلى التضامن والاخاء) ، ومن ثم فقد كان هو الذى شكل قفزة للامام بمجتمع الجزيرة العربية فى القرن السابع الميلادى .

ومن ثم ترى التحديثية أن الالتزام الحرفى بالقرآن والسنة قد يؤدى فى الكثير من المجالات إلى معارضة المعنى الحقيقى لها . وأن على المسلمين البحث عن المعنى والقصد الأخلاقى وراء سلوك الرسول وصحابته . وتؤكد النزعة التحديثية على أن الشريعة تم تشكيلها وتجسيدها بواسطة فقهاء كانوا منشغلين باستنباط طريقة اسلامية للاحياء الدينى تناسب أحوال زمانهم . إذ تعتبر الشريعة نتاجا نهائية لعملية طويلة من التشريع . وحتى نستطيع استنباط الأحكام الشرعية التى تلائم الواقع المتغير الذى نعيش فى اطاره ترى التحديثية الاهتمام بمقولتى المصلحة والاجتهاد ، وتأمل العمل وفقا لهما لانتاج تشريع حديث يجمع بين مثالية الإسلام والصلاحية للحياة الحديثة .

ويرى همفريز Hamphreys أن التحديثية قد واجهت صعوبات فى العالم الإسلامى لسببين أساسيين . الأول أنها لم تكن قادرة على تحقيق انجاز نظرى شامل ومتسق داخليا على

النحو الذى استطاعته الأصولية الإسلامية . والثانى أنها عجزت عن دفع الاتهام الذى وجهته نحوها الأصولية ، بأنها تعتبر غطاء للعلمانية والانحلال الأخلاقى المرتبط بها . ويؤكد همفريز أنه برغم ذلك فإنه من الواضح أن التحديثية كان لها تأثيرها على الوعى الإسلامى المعاصر ، مؤشر ذلك عدة دلالات ، أولها أرقام مبيعات كتاب الإمام محمد عبده (رسالة التوحيد) ، وأيضا كتاب محمد حسين هيكل(حياة محمد) حيث يشير ذلك إلى نيوع أفكارهما باعتبارهما اثنين من أهم كلاسيكات النزعة التحديثية . وثانيها التفسيرات الحديثة للاسلام تلك التى يتم تدريسها فى المدارس الحكومية فى كل من مصر وسوريا وغيرهما من المجتمعات الإسلامية . وهى تفسيرات ذات روح تحديثية . وثالثهما أن كتابات الاخوان المسلمين فى أواخر الأربعينات وأوائل الخمسينات كانت ذات أسلوب أصولى نضالى ومحتوى تحديثى . وبالرغم من الصراع بين نظام عبد الناصر وجماعة الاخوان المسلمين فإن كتابات اثنين منهم على الأقل – سيد قطب ومصطفى السباعى – قد ساهمت فى تشكيل الأيديولوجية الحكومية التى تحمل عنوان الاشتراكية العربية (٢٠) .

وإذا كان الإمام محمد عبده هو الرائد المبرز للنزعة التحديثية ، فإننا نوجز موقفه المعبر عن هذه النزعة . حيث نجد أنه قد فهم الإسلام باعتباره مبدأ ردع من شأنه أن يمكن المسلمين من التمييز بين الصالح والطالح من مختلف وجوه التغيير الحاصل . لذلك كانت المهمة التى اضطلع بها الإمام محمد عبده ذات شقين : أولا ، اعادة تحديد ماهية الإسلام الحقيقى ، وثانيا النظر فى مقتضياته بالنسبة إلى المجتمع الحديث . كان الهدف الأول هو الأهم ، بل اعتبره أهم أهداف حياته . وهو يحدد هذين الهدفين فى مطلع سيرة حياته فيقول : (الأول : تحرير الفكر من قيد التقليد ، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف ، والرجوع فى كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى ، واعتباره من ضمن موازين العقل البشرى التى وضعها الله لترد من شططه ، وتقلل من خلطه وضبطه . لتتم حكمة الله فى حفظ نظام العالم الإنسانى ، وانه على هذا الوجه يعد صديقا للعلم ، باعثا على البحث فى أسرار الكون ، داعيا إلى احترام الحقائق الثابتة مطالبا بالتعويل عليها فى أدب النفس واصلاح العمل . كل هذا أعده أمرا واحدا ، وقد

خالفت فى الدعوة اليه رأى الفئتين العظمتين اللتين يتركب منهما جسم الأمة : طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم ، وطلاب فنون هذا العصر ومن هو فى ناحيتهم .

أما الأمر الثانى فهو اصلاح أساليب اللغة العربية فى التحرير . وهناك أمر آخر كنت من دعاته والناس جميعا فى عمى عنه وبعد عن تعقله ، ولكنه هو الركن الذى تقوم عليه حياتهم الاجتماعية ، وما أصابهم من الوهن والضعف والذل إلا بخلو مجتمعهم منه ، وذلك هو التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب وما للشعب من حق العدالة على الحكومة . نعم كنت فيمن دعا الأمة المصرية الى معرفة حقها على حاكمها ، هذه الأمة التى لم يخطر لها هذ الخاطر على بال منذ مدة تزيد على عشرين قرنا . دعوناها الى الاعتقاد بأن الحاكم وأن وجبت طاعته هو من البشر الذين يخطئون وتغلبهم شهواتهم وأنه لا يرده عن خطأه ولا يقف طغيان شهوته إلا نصح الأمة بالقول والفعل (٢١) (*) .

ويؤكد همفريز أن هناك مجموعة من الفروق والاختلافات النظرية بين النزعة التحديثية والعلمانية . وهى فرق واضحة تماما على المستوى النظرى وان تداخلت النتائج العلمية لهما . إذ تعتقد التحديثية مثلا أن الفهم النقدى للواقع الاجتماعى المعاصر ضرورى قبل أى محاولة لاعطاء قيمة ومعنى اسلاميين لهذا الواقع ، من ناحية أخرى قد تلجأ العلمانية الى الرموز الإسلامية الثقافية عندما يبدو أن الاتجاهات الشعبية تطالب بذلك ، ونتيجة لذلك ينشأ نوع من

(*) حاول البعض التشكيك فى مدى الاقتناع الشخصى للامام محمد عبده بحقيقة الإسلام . فاعتبره كرومر من اتباع مذهب اللاأدرية ، وسجل بلنط فى يومياته هذه الملاحظة (أخشى أن يكون إيمانه بالإسلام ضعيفا ضعف إيمانى بالكنيسة الكاثوليكية) ، ومن ثم أيضا ما ألمح إليه بعض نقاده من المسلمين ، كتساهله فى امام فروضه الدينية كمسلم ، بما فيه حتى واجب الصلاة اليومية . ان مثل هذه الاقوال حتى لو اخذت على حرفيتها ، لا تقوى على الصمود لا فى وجه البينة الواردة فيما كتبه هو ، ولا فى وجه شهادة الواقفين عن كثب على حركة تفكيره . فقد شهد رشيد رضا ، كاتب سيرة حياته ، بايمانه الشخصى قائلا أن الإمام محمد عبده كان فى هذه الأمور يتبع التقليد الأساسى للتقوى الإسلامية ، تقليد الغزالى والذين ذهبوا إلى أن الخشوع وحضور القلب فى الصلاة واجب ، فهو ركن من أركان الصلاة وشرط لصحتها أو قبولها «٢٢» . وبغض النظر عن صحة شهادة الشيخ رشيد رضا ، فلا تخفى الاغراض الكامنة فى أقوال كل من بلنط وكرومر .

الغموض والالتباس ويصعب تحديد هل تحاول الحكومة باخلاص الوفاء بالتحديث أم تسعى لحل وسط مع الواقع الاجتماعي من موقف علماني .

وفى مواجهة هذا الغموض يقارن همفريز بين المنظور السياسى لكلا التوجهين على النحو التالى :

١ – بينما تؤكد العلمانية أن الهوية الدينية للفرد ليست لها مترتبات ونتائج سياسية ، من منظور عملي قد تسمح باحتكار المسلمين للمناصب ذات الحساسية حتى لا تتغير الاتجاهات الاجتماعية . بيد أن ذلك لا يمنع – على الأقل على المستوى الرسمي – من احتلال أبناء الأقليات الدينية الأخرى لنفس المناصب . فيما يتعلق بذلك تواجه النزعة التحديثية معضلة ، فهى تقدر المواطنة المتساوية والمساواة بين المواطنين – لكنها ترغب فى اقامة دولة تحدد فيها القيم الإسلامية حقوق وواجبات المواطن . أما فيما يتعلق بالجهاز السياسى ، فإن أكثر الحلول شيوعا فى هذا الصدد فتتمثل فى احتفاظ المسلمين بمنصب رئيس الدولة وترك البرلمان والوزارة مفتوحتان لغير المسلمين .

٢ – تتفق كل من النزعة التحديثية والعلمانية على مبدأ السيادة الشعبية الذى يترتب عليه أن يكون للشعب – ممثلا فى نوابه – الحق فى التشريع . غير أن النزعة التحديثية تميل إلى التحكم فى هذا الحق بالتأكيد على ضرورة أن تتفق ممارسة هذا الحق وروح القرآن والسنة ، غير أن التحديثية واجهت فى هذا الاطار عجزا ، يتمثل فى أنها لم تطور فلسفة تشريعية منظمة يمكن بواسطتها استخلاص الأحكام من القرآن والسنة . أما الحكومات العلمانية فقد تطبق الشريعة فى الجوانب التى تتصل بالعادات والمشاعر الشعبية (مثل قوانين الأحوال الشخصية) إلا أنها ترى الشريعة بوصفها انتاج انسانى قد يلائم مرحلة معينة من التطور الاجتماعى غير أنهاعرضة لقانون التغير والتقدم .

٣ – ليس من الممكن أن نحدد صور وأشكال الحكومات التي تنادى بها التحديثية والعلمانية . فبينما تغطى الثانية نطاقا واسعا من الأيديولوجيات ، فإننا نجدها كذلك بحكم

ظروف النشأة والتطور مرتبطة بالليبرالية البرلمانية ، فى مقابل ذلك يرى العديد من التحديثيين أن احتفاظ المجتمع الإسلامى بهويته وتقاليده يرتبط بصلاحيةوفاعلية السلطة السياسية الى تعهد بها للمجتمع ذاته ، ويستشهدون بمفهوم الشورى ويرون فى الخلافة الرشيدة نظاما ديموقراطيا ، إلا أن ذلك لا ينفى تعامل التحديثيين مع أنظمة سياسية مختلفة .

٤ - لأن العلمانية ترى فى الدين مسألة شخصية بحتة ، فإننا نجدها لا تعين دورا خاصا فى العملية السياسية لرجال الدين ، قد تسعى لتأييد العلماء إذا كان ذلك سوف يساهم فى انجاح السياسات التى يدور حولها جدال ، إلا أن ذلك هو نفس أسلوبها عند التعامل مع أى جماعة أخرى ذات مكانة وقوة اجتماعية . فى مقابل ذلك ترغب بالنزعة التحديثية فى أن تمنح العلماء دورا دستوريا فى الشورى والرقابة ، غير أنه لسوء الحظ فإن علماء الدين المعاصرين برغم تفقههم فى الدين ، إلا أنهم بعيدون عن الواقع المعاصر والحاجات المعاصرة . وليست هناك جماعة أخرى متخصصة فى فهم النصوص الدينية برغم ادراكها للواقع المعاصر وحاجاته . ومن ثم تظهر الحاجة الملحة إلى اصلاح النظام التعليمى اصلاحا جذريا بحيث يكون قادرا على تخريج متخصصين قادرين على فهم وتطبيق المعرفة الدينية على المشكلات المعاصرة .

٥ - ترى النزعة التحديثية أن الدين يشغل الأساس الصحيح للتماسك الاجتماعى والتعاون الدولى . وفى الواقع نجد أن التحديثيين لا يرتاحون إلى التعامل مع بعض الحكومات الإسلامية ، على خلاف ذلك نجد أن الموقف العلمانى واضح ولا يحتاج الى تفصيل .

ويرى همفريز أننا لا نستطيع أن نجد من بين الدول العربية والإسلامية دولا تحديثية أو علمانية بصورة كاملة . إذ نجد أن الصفوات الغالبة فى معظمها تستلهم التوجه التحديثى أو العلمانى ، على الأقل كما يتضح من تصريحاتهم العلنية ، إلا أنهم غير قادرين على جعل أى من هذين التوجهين أساسا لسياساتهم . فلكى تصبح الحكومة شرعية وفعالة فإنها يجب أن تخضع بدرجة ما للقيم شعبها واحساسه بهويته الذاتية ، إذ لا تقبل الغالبية من الجماهير العربية والإسلامية اليوم الأيديولوجيات العلمانية الخالصة . بل إننا نجد أن الأنظمة العلمانية تضطر

بدرجة كبيرة إلى اضفاء الشرعية الدينية علي برامجها مستعينة فى ذلك بالرموز الإسلامية لكى توضح أن سياساتها لا تتعارض مع الإسلام . فى مقابل ذلك نجد أنه نظرا لغموض النزعة التحديثية وافتقادها امتلاك برنامج واضح ، فإننا نجدها معرضة للهجوم خاصة فى أوقات الأزمات والغموض العقائدى .

ويشير همفريز إلا أنه برغم أن هناك داخل العالم الإسلامى دولا ذات ميول تحديثية وأخرى ذات ميول علمانية ، وتحاول كل منها التغلب على مشكلات التحديثية والعلمانية ، إلا أنها لا يبدو حتى الآن قد حققت نجاحا كاملا (٢٣) .

٣ - الأصولية والعودة إلى الالتزام بالمواثيق الأساسية .

مثلما كان للنزعة التحديثية هامش اشتراك مع العلمانية فإن لها كذلك نطاق اشتراك آخر مع الأصولية . إذ تشترك الأصولية والتحديثية فى خاصة أساسية تتمثل فى كونهما يمثلان نسقين من المعتقدات لهما معان ومترتبات سياسية متباينة . وإذا كان الإسلام يدعى القدرة على تنظيم المجتمع فضلا عن السلوك الشخصى ، فإن الإسلام كان دائما يشكل أيديولوجيا إلى جانب كونه نسقا من المعتقدات والواجبات الأخلاقية . فهو يطرح اطارا لادراك وفهم المسائل العامة ، ويحدد أسس التضامن والتماسك داخل المجتمع ، ويحدد الجماعات السياسية وطبيعة الدور الذى يجب أن تلعبه هذه الجماعات . ومن ثم نجد أن لكل من الأصولية والتحديثية معان ونتائج سياسية ترتبط بالمعنى الديني الكامن فى تصور كل منهما (٢٤) .

فى هذا الأطار يهتم أصحاب الفكر الأصولى باعادة تأكيد الأساليب التقليدية فى الفهم والسلوك فى اطار بيئة مغايرة بصورة جذرية ، وإذا كانوا يعترفون بالبيئة المغايرة الان ويحاولون التعامل معها علي عكس أصحاب الفكر المحافظ أو التقليدى ، الذين يرون أن الأحوال يمكن أو يجب أن تسير على نفس نمط الأجيال السابقة . فإن ذلك يختلف عن الفكر الأصولى الذى لا يعارض بصورة مطلقة كل تغير اجتماعى ، وإن كان فى نفس الوقت يؤكد على أن التغير يجب أن تحكمه قيم وأساليب الفهم الدينى التقليدى .

اضافة إلى ذلك نجد أن أصحاب الفكر الأصولي لا يؤكدون فقط على الصدق الحرفى للقرآن ، ولكنهم يؤكدون أيضا على أن أوامره الشرعية وممارساته الطقوسية ملزمة للإنسان المعاصره . كذلك يرون فى الرسول والجيل الأول من المؤمنين نموذجا يستلهمون منه القدوة ، وهم يبجلون الفقهاء الأوائل أيضا لما أقروه من قوانين ومعايير أخلاقية .

غير أننا إذا تأملنا موقف الأصوليين فيما يتعلق بتعديل بعض أحكام الشريعة لكى تتلاءم والظروف الحديثة فإننا سوف نواجه بموقفين الأول ، أن بعض الأصوليين يرون أن الشريعة بأوامرها ونواهيها ثابتة لا تتغير ولا تتبدل . قد يضاف إليها بعض العناصر والأفكار عندما تنشأ ظروف جديدة لم تتعرض لها أحكام الشريعة قبل ذلك ، غير أن القاعدة الثابتة تتمثل فى ضرورة الالتزام بهذه الأوامر والنواهى الثابتة . ويتمثل الموقف الثانى فى أن بعض الأصوليين يفضلون التأكيد على مصادر الشريعة (القرآن والسنة النبوية) ، وعلى الفقه الذى تفهم بواسطة هذه المصادر ، ومن ثم تطبيقها على الظروف الحديثة . ويلاحظ أن بعض هؤلاء الأصوليون يميلون فى مثل هذه المواقف إلى قبول أقوال وفتاوى الفقهاء الأول ، لتطبيقها على مختلف الظواهر المعاصرة والمتجددة (٢٥) .

ويرى همفريز أن الفكر الأصولى يعتبر اتجاها أكثر منه واقعا اجتماعيا معاصرا . وفى هذا الاطار تعتبر الأصولية نسقا من الاتجاهات والأفكار التى قد تقترب منها كثير من الأفكار أو الجماعات غير أنه لا يلتزم التزاما كاملا وخالصا بها سوى قلة محدودة من الأفراد . ونظرا لاهتمام الأصولية بالتاريخ وكتابات التراث القديمة فإننا نجدها تجذب عادة من نالوا حظا من التعليم . فهى ليست دينا شعبيا للفلاحين والبروليتاريا الأمية ، غير أنها تنجح أحيانا فى تحريك العواطف الإسلامية ، والهوية الإسلامية لدى هؤلاء البشر . وتعتبر الأصولية توجها ينتشر لدى الجماعات التى ترى فى تطوير المجتمع تهديدا لها مثل الحرفيون وأصحاب المحال التجارية بالمدن الكبيرة والتجار وملاك الأرض النين ينتمون إلى الطبقة المتوسطة فى المدن الصغيرة ، بالإضافة إلى العلماء والصفوة التكنوقراطية ا لسا عية الى التحديث فى بعض المجتمعات كالمملكة

العربية السعودية . ومما لاشك فيه أن لدى الأصولية امكانية لتحقيق النجاح لما تمتلكه من قدرة على تحريك الجماهير . فالمرء لا يستطيع أن ينكر أن للاصولية جاذبية عقلية انفعالية حتى لدى من لا يوافق على مقدماتها وذلك لاتساقها ووضحوها ولأنها تثير تأنيب الضمير لدى العديد من المسلمين الذين صاروا علمانيين بصورة جزئية (٢٦) . ذلك يوضح سبب انتشار الأفكار الأصولية عند الشباب باعتبارها تمثل النقاء لكونها عودة إلى الأصول النقية الصحيحة، ولأنها تتطلب موقفا قويا وجريئا يسعى إلى الدفاع عن هذه الأصول، بل ويحاول اعادة تشكيل الواقع وفقا لها .

ويرى همفريز أننا إذا تأملنا الأفكار الأصولية فإننا سوف نجدها تتضمن تصورا لما ينبغى أن يكون عليه المجتمع ، وأيضا لما ينبغى أن تكون عليه علاقة الدولة بالمجتمع ، ثم مكانة العلماء فى المجتمع بصورة عامة . وسوف نعرض لأهم قضايا الأصولية بايجاز :

(أ) ترى الأصولية أنه من الضرورى أن تكون الصفوة السياسية بكاملها اسلامية ، أى أن كل أفرادها من المسلمين . أما غير المسلمين فيظلوا أعضاء بالمجتمع ولهم حقوقهم وحرياتهم التى ينبغى أن تنال قدرا من الحماية فى المجتمع المسلم .

(ب) يجب أن تكون الشريعة وفقا للتفسيرات التقليدية المتفق عليها قانونا للدولة ، وليس للدولة سلطات تشريعية مستقلة عن الشريعة الإسلامية ، ويلاحظ أن عديدا من الأصوليين لا يلتزمون بهذا الموقف المتطرف . فهم يرون أن الكثير من أمور الشريعة تعتبر أوامر ووصايا وليست قانونا ، وأن الأمر يتطلب اجتهادا فى كثير من الحالات الفردية . وقد تستلزم مصلحة الأمة أن يسمح للدولة بتجميع وتصنيف الشريعة غير أنه من الضرورى أن تلتزم الدولة بالمصادر التقليدية . باختصار ليس للمرشح أو الهيئة التشريعية أن تخلق تشريعا جديدا ولكن دورها يكمن فى توضيح هذه الشرائع والتنسيق بينها نظريا وتطبيقيا .

(جـ) تعطى كتابات ابن تيمية – وابن خلدون حلا لمشكلة سقوط الخلافة الإسلامية ولواقع استناد الحكومات الإسلامية إلى القوة . ويتلخص ذلك الحل فى القول بأن الحكومة الإسلامية

تكتسب شرعيتها من خلال التزامها بالشريعة واستشارتها ، وشورى العلماء بغض النظر عن الأسلوب الذى وصلت به هذه الحكومات الى الحكم . وبالنسبة لحالة وجود مجالس منتخبة من الشعب ، ويدعى أن لها سلطة سن القوانين يسمح الأصوليون المعاصرون بذلك ، غير أن ذلك ينبغى أن يتم فى حدود ضيقة ، وهناك فصائل أصولية قد توافق على ذلك بحجة أن هذه المجالس تتأسس تحقيقا لمبدأ الشوى .

(د) يرى الأصوليون أنه من الضرورى أن يكون للعلماء دور واضح وصوت حاسم وقاطع فى تحديد سياسة الحكومة أو على الأقل مراجعتها والتصديق عليها ومن ثم اقرارها . وقد يضيق بعض الأصوليون مفهوم العلماء ليقتصر على علماء الدين فقط ، وقد يوسعه أخرون لكى يضم أهل الحل والعقد - كما فعل المفكر الإسلامى أبو الأعلى المودودى - الذين قد يضموا بداخلهم العلماء من مختلف التخصصات الحديثة .

(هـ) يؤكد الأصوليون على ضرورة أن يكون الإسلام هو المصدر الأساسى أوالرئيسى لتضامن مواطنى الدولة الواحدة أو التضامن مواطنى الدول الإسلامية . ومن الممكن أن تصبح المصادر الأخرى للتضامن مشروعة ، ولكن بشرط أن لا تزد على الإسلام - كمصدر - من حيث الوزن والأهمية . بالنسبة للعلاقة بالدول غير المسلمة ، فإن هذه العلاقة - كما يرى الأصوليون - ينبغى أن تكون محكومة بمصلحة المجتمع المسلم بالضرورة .

ومن الواضح أن من مميزات تصور الأصوليين للدولة ، أنه يشكل اطارا واضحا يحدد بسهولة التزام نظام معين بمعايير محددة ووفاءه بهذه المعايير . وهو الجانب الذى لم تستطع النزعة التحديثية تحقيقه (٢٧) .

ذلك يعنى أن اتجاهات الاحياء الإسلامى تراوحت بين العلمانية التى جاهدت لنقل قدر كبير من قيم الغرب مع الحفاظ على قدر ضئيل من قيم الإسلام خاصة تلك التى تتصل بمجموعة العبادات التى تقتصر على مستوى الضمير الفردى . وبين الأصولية التى رأت الالتزام بالشرائع الإسلامية فى أصولها النقية والثابتة ، وأن الاجتهاد محدود فيما لم يرد بشأنه نص

وبين قطبى المتصل يقف التحديثيون أصحاب الحل الوسط ، الذين يأخذون بقدر من العلمانية وقدر من الأصولية ، ويختلفون بداخلهم عن بعضهم البعض فى الوزن النسبى لعناصر المزيج أو لمكونات التأليف .

رابعا : من الاحياء الدينى إلى التطرف ، ظروف التحول .

حسبما أشرنا فى الفقرة المتعلقة بعوامل الاحياء الإسلامى وتلك الخاصة بتيارات الإسلامى ، نستطيع القول بأن عملية الاحياء تظهر عادة عندما يواجه المجتمع أزمة حضارية لها جوانبها الثقافية والدينية . ومن ثم فعملية الاحياء الدينى هى نوع من رد الفعل ، وهى تتناسب إلى حد كبير مع الفعل ، وفى هذا الإطار تعتبر حركة الاحياء الإسلامى محاولة لتجاوز أوضاع راهنة للمجتمع ، هى أوضاع أزمة تهدد بالانهيار ، بيد أن حركات الاحياء في التاريخ الإسلامى ليست واحدة . وإذا كانت حركة الاحياء نوعا من التغيير فهى إلى حد كبير تعكس الحديث الإسلامى القائل (من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه وان لم يستطع فبقلبه وهذا أضعف الإيمان) ، وان تضمنت عملية الاحياء الإسلامى هذا المنطق ، إلا أنها جسدته بشكل عكسى ، بمعنى أنها قد تبدأ بالكلمة والموعظة الحسنة ، غير أنها إذا لم تنجز أهدافها فطلقات الرصاص هى الملجأ وهى الكفيلة بذلك .

وإذا حاولنا فهم عملية الاحياء وتناميها وتحولها إلى اتباع المنطق المتطرف بدلا من المنطق الهادئ ، فإننا لابد أن ندركها فى سياقها الاجتماعى وهو الإدراك الذى يوجب علينا متابعة عملية الاحياء بالنظر الى مجموعة من الاعتبارات الأساسية .

١ - من هذه الاعتبارات أن عملية الاحياء تبدأ عادة حينما يواجه المجتمع أزمة أساسية تتصل بوجوده ، أعنى أن تتصل الأزمة بجوانب محورية في بنائه . ومنذ تغلغلت العلمانية والقيم الغربية الى المجتمعات الإسلامية نجدها قد تصادمت مع قيم وثقافة المجتمع ، وظهر رد الفعل من قبل البشر الذين تعمقت لديهم القيم الإسلامية وبدأوا ينبهون أولى الأمر فى المجتمع إلى أننا إذا كنا نمر بأزمة ، فإننا نمتلك القيم والمبادئ القادرة على اخراجنا من هذه الأزمة . وبدأت

الدعوة إلى العودة إلى روح الإسلام حينما انتشرت قيم وأفكار الغرب فى المجتمع ، بل وفشلت فى اعادة صياغة مجتمعاتنا وفقا لنمط التقدم الغربى .

٢ - ان عملية الاحياء الإسلامى قد تكون هادئة ومسالمة ، حينما نفتح أمام الصفوة الممثلة لها قنوات التعبير والتفاعل ، غير أنها قد تتحول إلى حالة احياء متطرفة تتبنى العنف ، إذا حاول النظام السياسى أن يغلق أمامها منافذ التعبير والتفاعل والحركة من ناحية ، ثم حال ممارسة الضغط عليه أو القهر الذى يستهدف تصفيتها فيزيقيا أم فكريا من ناحية أخرى . فى هذ ه الحالة تتحول مسالمتها إلى عنف ، وتتحول براءتها إلى احتراف وسائل هذا العنف للنيل من النظام السياسى ، وربما المجتمع إذا ساند النظام السياسى .

٣ - ان اللجوء إلى التطرف يتحقق إذا أدرك القائمون بالاحياء الإسلامى أنهم أمام عالم معاد ، فالنظام السياسى يتعقبهم بقسوة ، تدعمه تكنولوجيا الترسانة الغربية الأوربية لكى يتمكن من قهر الجماعة الدينية القائمة بالاحياء . حدث ذلك فى ايران حينما تولى جهاز السافاك ، تدعمه الوسائل التكنولوجية للغرب ، وما تتيحه أجهزة المخابرات الغربية من وسائل ومعلومات وممارسات لفرض القهر على القائمين بالاحياء . ومن ثم يصبح الاحياء الهادئ تطرفا يعنف فى اتجاه الدفاع عن النفس ضد نظام سياسى وقوى عالمية بأسرها .

٤ - ان القائمين بعملية الاحياء يكونوا عادة من الشباب لعوامل عديدة ، الشباب أولا - لطهارتهم واستيعابهم مبادىء الدين فى طابعها النقى والأصيل - وثانيها لأنهم القادرون على الحركة وحتى العنف ، وثالثا لأن سلوكهم الاجتماعى قد يسعى لتجسيد أهداف عقلانية ولكن بقدر كبير من الطاقة والمشاعر العاطفية . ومن ثم فإذا نظرنا من الناحية التاريخية سوف نجد أن الاخوان المسلمون هم المسالمون ، لأن غالبيتهم كانت من كبار السن ، بينما نجد أن الجماعات الإسلامية فى السبعينات والثمانينات هى التى مالت إلى التطرف والعنف وأغلبهم من الشباب .

٥ - لعب تراكم الخبرة التاريخية دورا أساسيا فى اللجوء إلى التطرف والعنف . ذلك

يعنى أن عملية الاحياء الدينى تتصاعد في مواجهة مراحل الأزمة التى يمر بها المجتمع على أى من مستوياته ، وكلما عجزت حركة الاحياء عن تحقيق أهدافها فى مرحلة معينة كلما زاد ذلك من كم الاحباط والتوتر لديها ، حتى تصل إلى مستوى تدرك معه مراوغة النظام السياسى لها حول أهدافها ، ومن ثم يكون لا سبيل أمامها سوى التطرف والعنف حتى تستطيع تحقيق أهدافها .

٦ – قد يكون المصدر الفكرى الذى شكل عقل جماعة الاحياء الإسلامى هو العامل الرئيسى فى تطرفها . فمثلا نجد أن الروافد الفكرية التى شكلت فكر جماعة الأخوان المسلمين تاريخيا هو السبب الرئيسى فى ميلها الى التغيير الهادئ البعد عن العنف . بينما يشكل فكر ابن تيمية وأبو الأعلى المودودى وسيد قطب فكر فصائل عديدة من جماعات الاحياء الإسلامى خاصة تلك الفصائل أو الجماعات التى اتجهت الى التطرف والعنف من أجل التغيير .

٧ – يستند اتباع حركة الاحياء الإسلامى لدرجة من الاعتدال والهدوء أو درجة من التطرف والعنف فى دعوتها بالأساس إلى مدى مشاركتها فى المجتمع أو انفصالهاعنه . فإذا كان المجتمع الإسلامى مازال يحمل فى طابعه العام الطابع الإسلامى ، كلما ، كانت حركة الاحياء أكثر اعتدالا ، أما إذا انهار الطابع الإسلامى للمجتمع – حسبما قد تعتقد جماعة الاحياء من وجهة نظرها – فإن الجهد المطلوب يكون عادة فى اتجاه التغيير الشامل للمجتمع ، وليس سوى التطرف والعنف سبيلا لتحقيق ذلك .

استنادا إلى مجموعة الاعتبارات السابقة ، فإننا سوف نتعرض فيما يتعلق بتحليل ظاهرة التطرف واستخدام العنف التى قد تلجأ إليه حركة الاحياء الإسلامى لعدة جوانب منها ما هو التطرف ، ثم ما هى الأسباب الرئيسية الدافعة اليه .

وفيما يتعلق بمفهوم التطرف نجد أنه يشير إلى حالة من التعصب للرأى تعصبا لا يعترف معه بوجود الآخرين ، وجمود الشخص على فهمه جمودا لا يسمح له برؤية واضحة لمصالح الخلق،ولا مقاصد ا لشرع ، ولا ظروف ا لعصر ، ولا بفتح نافذة للحوار مع الآخرين، وموازنة ما عنده بما عندهم ، والأخذ بما يراه بعد ذلك أنصح برهانا ، وأرجح ميزانا (٢٨) . أو قد يعنى التطرف

الدينى (الالتزام الشديد مع قيام موجبات التيسير والزام الآخرين به ، حيث لم يلزمهم الله ، إذ لا مانع أن يأخذ المرء لنفسه بالأشد فى بعض المسائل ، وبالأثقل فى بعض الأحوال ، تورعا واحتياطا ، ولكن لا ينبغى أن يكون ذلك دينه دائما وفى كل حال ، بحيث يحتاج إلى التيسير فيأباه ، وتأتيه الرخصة فيرفضها مع قوله (صلى الله عليه وسلم : (يسروا ولا تعسروا ، وبشروا ولا تنفرا) وقوله : (ان الله يحب أن توتى رخصته ، كما يكره أن توتى معصيته) وقوله تعالى : (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) (البقرة : ١٨٥) و (ما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أمرين الا اختار أيسرهما ما لم يكن اثما) (٢٩) . ومن مظاهر التطرف أيضا الغلظة فى التعامل والخشونة فى الأسلوب والفظاظة فى الدعوة خلافا لهداية الله تعالى ، يأمرنا (ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن) (النحل : ١٢٥) ووصف الله رسوله الكريم بقوله : (لقد جاءكم رسول من أنفسكم ، عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم) (التوبة : ١٢٨) . وخاطب الله رسوله مبينا علاقته بأصحابه : (فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك) آل عمران : ١٥٩) وفى مجال الدعوة ، حيث لا مكان للعنف والخشونة يقول الحديث الصحيح (ان الله يحب الرفق فى الأمر كله) وفى الأثر (من أمر بمعروف ، فليكن أمره بمعروف) وقال صلى الله عليه وسلم (ما دخل الرفق فى شىء إلا زانه ، ولا دخل العنف فى شىء إلا شانه) (٣٠) . اضافة الى ذلك فمن خصائص التطرف الديني اسقاط العصمة عن الآخرين ، واستباحة دمائهم وأموالهم ، حيث لا يرى لهم حرمة ولا ذمة ، واتهام جمهور المسلمين بالخروج من الإسلام . وهذا ما وقع فيه الخوارج فى فجر الإسلام ، والذين كانوا من أشد الناس تمسكا بالشعائر الدينية ، صياما وقياما وتلاوة للقرآن ولكنهم أتوا من فساد الفكر لافساد الضمير (٣١) .

وفيما يتعلق بتفسير التطرف الدينى نجد أن هناك مداخل متنوعة لتفسير التطرف . حيث يركز كل مدخل على عامل بعينه . بينما أنه من الموضوعية أن نعطى اعتبارات لكل العوامل . فهناك مثلا أصحاب المدرسة النفسية الذين يرجعون ظاهرة التطرف واستخدام العنف لأسباب نفسية خالصة ، كثيرا ما تكمن فى العقل الباطن أو اللاشعور ، وبخاصة مدرسة

التحليل لنفسى ، وأبرز روادها فرويد ، وهناك المدرسة الاجتماعية التى تحاول رد أسباب التطرف وعوامله إلى تناقضات المجتمع ، ولعل أبرز ممثلى هذا التجاه هو عالم الاجتماعى الفرنسى اميل دوركيم ، إلى جانب ذلك يعترف أصحاب النظرة الشاملة بأن الأسباب متشابكة ومتداخلة ، وكلها تعمل بأقدار متفاوتة ، مؤثرة آثارا مختلفة ، وقد يقوى أثرها فى شخص ويضعف فى آخر ، ولكنها جميعا لها فى النهاية أثرها الذى لا يحمد (٣٢) .

فإذا حاولنا أن نحدد الأسباب الأساسية المؤدية للتطرف والعنف الدينى فإننا سوف نوجزها فى ثلاثة أسباب رئيسية ، أولها يتعلق بظروف المجتمع وطبيعة القيم السائدة ، والثانى يتعلق بعلاقة النظام السياسى أو السلطة بأعضاء الجماعات الدينية المتطرفة، بينما يتعلق الثالث بالمتطرفين الدينيين أنفسهم .

أما العامل الأول فيتصل بطبيعة المجتمع والقيم السائدة فيه ، وفى هذا الإطار نجد أن إنفتاح بعض المجتمعات الإسلامية على القيم الغربية قد شكل عاملا من عوامل الاحياء الدينى. وأدى دعم الأنظمة السياسية لهذا الانفتاح على القيم العربية الى تحول الاحياء الى نوع من التطرف والعنف . ففى مصر أدت بعض سلوكيات الانفتاح الاقتصادى الاستهلاكى الى بعض الممارسات المثيرة لحفيظة الجماهير كاغراق الأسواق بالسلع المستوردة التى تثير لعاب الاستهلاك وتشبع قيم الترف والانحراف فى المجتمع . هذا إلى جانب الاثراء الطفيلى لبعض الفئات ، وهى الظاهرة التى روجت لها الصحافة تحت مفاهيم «القطط السمان» و«أثرياء الانفتاح» و«الانفتاح الاستهلاكى» . بحيث تخلق انطباع عام بأن النظام السياسى أصبحت ممارساته الاقتصادية تتجه إلى ا شباع القلة وتجاهل حا جات الأغلبية . ومن ناحية ثانية فإن هذا الإشباع المحدود الذى تحقق كان مضادا لبعض الرموز والفضائل الثقافية والدينية المستقرة فى نفوس البشر ، كقيم التقشف والبساطة والاهتمام بمساعدة الغير على اشباع حاجاته ، ورفض التباين الاجتماعى الصارخ .

اضافة إلى ذلك فقد أقدم النظام السياسى خلال فترة السبعينات على بعض الممارسات

التى جرحت الحس الدينى وآثاره . فقد زارت القيادة السياسية القدس وبها اغتصبت أماكن مقدسة ، ثم وقعت معاهدة كامب ديفيد مع اليهود ذوى الدور التاريخى المخادع كما يدرك المسلم ذلك ، وبدون استرداد القدس الذى يعنى احتلال اليهود لها تعميق أحزان الضمير المسلم . بحيث اعتبرت الجماعات الإسلامية فى ذلك تفريطا فى حدود دينية لا ينبغى المساس بها . هذا إلى جانب قيام النظام السياسى بالهجوم الصريح على بعض الجماعات الدينية (*) وهو الأمر الذى أدى إلي تراكم مخزون التوتر فى بنية هذه الجماعات ، وهو المخزون الذى تزايد حتى انطلق الرصاص من سلاح بعض زعامات الجماعات الإسلامية فى اتجاه رأس النظام السياسى الذى فرط - من وجهة نظرها - فى حدود الدين ، وساعد على نشر قيم تختلف كثيرا عن ماينادى به الأسلاف (٣٣) .

وتشكل القسوة التى يمارسها النظام السياسى ضد الجماعات الإسلامية العامل الثانى فى تحولها من الاحياء المعتدل الى العنف المتطرف . إذ تصل التوترات والخبرات المؤلمة إلى منتهاها حينما تلجأ السلطات إلى استخدام العنف والتعذيب البدنى والنفسى ، داخل السجون والمعتقلات التى سيق الناس إليها بالسياط ، وعوملوا فيها معاملة حيوانية لا رحمة فيها .

فقد رأى المتدينون المسلمون خاصة داخل تلك السجون من ألوان الايذاء والتعذيب ما تقشعر من ذكره الأبدان . حدث ذلك فى عام ١٩٥٤ ، ١٩٦٥ ، حيث شوهت الأجسام بالكرابيج ، وكيوت بالنيران وأعقاب السجائر ، وكم من أناس سقطوا شهداء تحت قسوة العذاب ، تاركين خبرات وذكريات مؤلمة لاخوانهم الذين مازالوا على قيد الحياة .

وفى داخل هذا الأتون المحمى لتعذيب البشر ولد التطرف ، ونبتت فكرة التكفير ، ووجدت في هذا الجو الملتهب عاملا مساعدا على الاستجابة لها . لقد بدأ هؤلاء المعذبون بسؤال بسيط لأنفسهم لم كل هذا العذاب يصب علينا ؟ وأى جريمة اقترفناها ، إلا أن قلنا : ربنا الله ،

(*) دأب الرئيس السادات خلال هذه الفترة على مهاجمة السلوك الدينى للجماعات الإسلامية فى خطبه العامة كمهاجمة الحجاب الإسلامى باعتباره "خيمة" تلبسها الفتاة ولا يبيحها الإسلام . ومهاجمة الشيخ المحلاوى- الذى هاجم السادات وأسرته فى إحدى خطبه بمدينة الأسكندرية - باعتباره "كلبا" ملقى به الآن فى السجن ومهاجمة أعضاء الجماعات الإسلامية باعتبارهم من "الارزال" .

ومنهجنا الإسلام ودستورنا القرآن ، وما نريد من أحد جزاء ولا شكورا ، إلا أن نؤدى واجبنا نحو ديننا ، وأن يرضى الله تعالى عنا ، أيمكن أن يكون العمل للإسلام فى بلد اسلامى جناية ينكل بنا من أجلها كل هذا النكال ؟

وانتقلوا من هذا السؤال إلى سؤال آخر : هؤلاء الوحوش الذين ينهشون لحومنا ، ويضربوننا إلى أن نخر صرعى ، يدوسون انسانيتنا بأقدامهم ، ويسبون ديننا ، وينتهكون حرماتنا ويسخرون من صلاتنا وعبادتنا ، ويجترئون أحياناحتى على ربنا (*) هل هؤلاء يعدون مسلمين ؟ لا ، ان هؤلاء كفار خارجون عن الله ولا دين لهم .

وانتقلوا من هذا السؤال إلى سؤال ثالث : إذا كان هذا حكم هؤلاء الذين يعذبوننا حتى الموت ، فما حكم سادتهم الذين يأمرونهم ويوجهونهم ، ويصدرون إليهم القرارات ؟ ما حكم أولئك القادة والحكام الذين فى أيديهم سلطة الأمر والنهى والابرام والنقض ، الذين لم يحكموا بما أنزل الله ، ولم يكتفوا بذلك حتى حاربوا بكل شدة كل من يدعوا إلى الحكم بما أنزل الله ، هؤلاء بالنظر إلى أولئك أشد كفرا وأصرح ردة عن الإسلام ، وحسبنا فيهم قول الله تعالى : (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) (المائدة : ٤٤) .

وبعد أن اقتنعوا بهذه النتيجة وآمنوا بها انتقلوا إلى سؤال رابع توجهوا به إلى من معهم من السجناء المعتقلين : ما قولكم فى هؤلاء الحكام الذين لم يحكموا بما أنزل الله ، وزادوا على ذلك التنكيل بكل من دعا إلى "أن لا إله إلا الله" ، فمن وافقهم على تفكيرهم فهو منهم . ومن خالفهم أو توقف فى الأمر فهو كافر مثلهم ، لأنه شك فى كفر الكافر ، ومن شك فى كفر الكفار فهو كافر .

ولم يقفوا عند هذا الحد ، بل انتقلوا إلى سؤال خامس : هذه الجماهير التى تطيع هؤلاء الحكام وتخضع لهم ، وهم يحكمون بغير ما أنزل الله ، ما حكم هؤلاء ؟ ويكون الجواب حاضرا عندهم : انهم كفار مثلهم ، فقد رضوا بكفر هؤلاء الحكام وأقروه وصفقوا له ، والرضى

(*) يذكر الشيخ القرضاوى فى كتابه الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف أن كبير المعذبين فى السجن قال يوما للمعذبين (هاتوا ربكم وأنا أحطه فى زنزانه) ولا يخفى التأثير الذى يمكن أن تفعله هذه العبارة فى ضمير المسلم الصحيح) .

بالكفر كفر ومن هذا المنطلق انتشرت موجة تكفير الناس بالجملة ، وتفرعت عن هذه الفكرة الأساسية أفكارا فرعية متطرفة أخرى ، وكانت البداية فى قسوة النظام السياسى ، فالعنف لا يولد إلا عنفا وأن شدة الضغط لا يتولد من ورائها إلا الانفجار (٣٤) .

ذلك يعنى أن النظام السياسى هو الذى درب بعض شباب المجتمع المنتمين إلى الجماعات الإسلامية على العنف . ومن ثم فإذا كان النظام السياسى وصفوته العلمانية هو الذى أسس بممارساته الإضرار ببعض الرموز الثقافية التى هزت المشاعر الدينية لدى البعض فإن قسوته مع هذا البعض أيضا هى التى فرضت عليهم أن يسلكوا طريق العنف كنوع من الاستجابة أو رد الفعل .

ويتصل العامل الثالث بالأفراد أعضاء الجماعات الإسلامية المتطرفة ذاتها ، حيث نجد لهم مساهمتهم فى حوادث التطرف والعنف ، وعليهم تقع مسئولية الاتجاه إلى هذا المسلك . فأمام المشكلات التى قد يتخم بها الواقع والتى قد تعنى حرمان الشباب – وهم العمر الذى يشكل النسبة الغالبة فى بناء الجماعات الإسلامية على نحو ما أشرنا – من اشباع حاجاتهم الأساسية ، اضافة إلى كونهم بحكم طبيعتهم منفصلين عن هذا الواقع ، فليس له أية قداسة فى ضمائرهم . ويرتبط بذلك أن لديهم اسلامهم الذى يقدم لهم تصورات تضمن حلولا لكل ما يواجه المجتمع من مشكلات لولا صفوة علمانية عنيدة . ثم أن اسلامهم هو دين القيم المتقشفة والبسيطة والتى تؤكد على صلة الرحم ، فى مواجهة قيم الاستهلاك والترف والانحراف التى قد تشيعها توجهات منحرفة وغير متعلقة . فقد كان هناك العلمانيون الذين رأوا السير فى طريق الترف والانحراف ، ويصبح هذا التناقض مدخلا للعنف لخلق تجانس جديد فى المجتمع الإسلامى حتى يتلاشى التناقض وتنتفى أسبابه .

وفى قلب هذا التفاعل يتنامى التطرف ويزيد الميل إلى استخدام العنف ، ويتحول من مرحلة التطرف أو العنف العاطفى الذى ينجز لمجرد تفريغ بعض التوترات إلى عنف وتطرف رشيد (٣٥) . ويعتبر العنف أوالتطرف الرشيد هو أكثر أنماط العنف فاعلية ، لأنه يمتلك اطارا

واضحا يحتوى بداخله على الأهداف التى تسعى الجماعة لتحقيقها ، وأيضا علي الوسائل التى يمكن استخدامها فى هذا الاتجاه . وعادة يكون أصحاب هذا النمط من العنف على درجة تعليمية وثقافية ملائمة ، وعلى درجة أعلى من الوعى السياسى ، والفهم الاقتصادى ، ولديهم ادراكا واضحا ومحدودا لطبيعة أدوارهم فى مواجهة أدوار الآخرين (٣٦) .

ويتفجر هذا النمط لأسباب بنائية ، قد تكون عدم ملاءمة القيم والمبادئ الموجهة للمجتمع ، أو قد تكون التناقضات البنائية التى تنعكس آثارها على البشر فى المجتمع . قد تكون المشكلات الاجتماعية التى تفرض الحرمان على البشر فى المجتمع ، ومن ثم نجد أن جماعة العنف تستهدف دائما الغاء كل ذلك ، الغاء القيم والمبادئ التى تتناقض مع قيمها ومبادئها المستندة إلى الدين والتراث ، ورفض الرموز الثقافية المثيرة لروح الإسلام كالاستغراق فى الترف وتعمق روح الاستهلاك ، وانتشار الفساد والانحراف . ولأن هذه الجماعات لا تستطيع فى كثير من الأحيان فرض وجهة نظرها إما لضآلتها أو ضعف امكانياتها ، فإننا نجد أن التطرف والعنف هو النتيجة الطبيعية والمنطقية لكل ذلك ، ويظل العنف طالما ظلت الجماعة عاجزة وطالما فشل النظام السياسى فى استيعابها .

خامسا : تأملات فى الإحياء الدينى والتطرف (خاتمة) .

اتضح لنا أن ظاهرة الاحياء تعتبر حلقة فى سلسلة تاريخية متعاقبة بدأت بمحاولة تغريب المجتمع المسلم وانتهت بتفاعلات استهدفت احياء التراث فى النطاقات التى قد تغربت ، من هذا الإطار فإننا نلمس بروز ثلاثة أنماط من الظواهر تميزت بها عملية الاحياء الإسلامى .

وتتمثل أول هذه الظواهر فى وقوع عملية التغريب فى اللحظة التى بدأت فيها عملية الانهيار التى أصابت المجتمع الإسلامى خلال القرن الثامن عشر . حيث بدأت الدعوة إلى التغريب تحت وطأة الحاجة إلى امتلاك أسباب القوة التى بدت واضحة لدى الغرب . وبقدر ما كانت الدعوة إلى التغريب دعوة ساذجة ، لأن المجتمعات لا تغير ثقافتها وتراثها مثلما يخلع الإنسان ملابسه بقدر ما كانت دعوة متآمرة ، رفع شعارها البعض واستندوا إلى المشاعر

الوطنية التى بدأت تتأجج فى ولايات الخلافة العثمانية للقضاء على الطابع الإسلامى للمجتمع . ربطوا عن خطأ بين التنظيم الإسلامى للمجتمع ، وبين واقع المجتمع الإسلامى الذى تسوده مظاهر الانهيار حينئذ ، بينما تشهد الحقيقة أن ثمة فارقا واسعا بين مقتضيات التنظيم ومظاهر الواقع .

بينما تمثلت الظاهرة الثانية فى ردود فعل الصفوة التى شكلت ا ستجابة لتيارات التغريب. وفى اعتقادنا أن ردود فعلها كانت متسرعة وغير متعقلة . فقد كان هناك العلمانيون الذين رأوا السير فى الطريق الأوربى ، حتى يمكن أن نأخذ بأسباب القوة مثلهم ، وأثناء ذلك وقعوا فى خطأين الأول لم يدركوا أن القوة الأوربية التى عا صروها هى نتاج تطور طويل من داخل التراث، وأننا نحتاج إلى ذات التراث وذات التطور حتى نماثلهم فى أسباب القوة . حتى إذا وافقنا على ذلك فلن نكون معهم على نفس خط التطور ، فسيظل هناك فارق بين من بدأت نهضته في القرن الرابع عشر ، ومن حاول أن يبدأها فى القرن التاسع عشر . اضافة إلى أنه ليس من السهل أن تلقى مجتمعاتنا بتراثها إلى البحر لتأخذ بغيره يأتيها محملا على سفن الحضارة الأوروبية . ويتمثل الخطأ الثانى في عدم إدراك هذا الفريق أن الاستغناء عن التراث فيه اهدار للهوية ، وفيه افتقاد للكرامة الحضارية .

قد يقول البعض أننا نأخذ بالثقافة الأوربية ، لأنها ليست ثقافة أوربية ، وإنما هى ثقافة انسانية عامة أسهمنا فيها وأسهمت فيها كل الحضارات . وأعتقد مرة أخرى أنها دعوة ساذجة ، من ناحية لأن الثقافة الأوربية أخذت حقا من كل الحضارات لكن بقى لها طابعها الأوربى ، فهى قد انتقت من الحضارات ما استطاعت هضمه واستيعابه دون أن تقامر بافتقاد الهوية ولأنها من ناحية أخرى ثقافة الأقوياء فى نظامنا العالمى وهم يسعون إلى فرضها على النظام العالمى ، لأنها سوف تيسر لهم استغلال هذا العالم ، ومن ثم فالأخذ بهذه الثقافة سوف يكون معناه أن نلقى بمجتمعاتنا فى أتون التبعية . سوف يكون الموقف شبيها بموقف الضعفاء الذين تبنوا ثقافة الأقوياء .

على نقيض ذلك ان الأصـوليـون الذين هربوا من لحظة المواجـهـة الأولى إلى التـراث . أمامهم نموذج الدولة الإسلامية الأولى التى حققت أمـجاد الإسلام فى عصوره الذهبية ، وأغفلوا أيضـا أن عهـد النقـاء والطهارة الأولى قد ولى الى غير رجعة . فليس هناك أبو بكر ولا عبد الرحمن بن عوف الذى يضحى بالثروة من أجل المبدأ أو الفكرة . وليس هناك عمار بن ياسر أو بلال اللذان رأيا فى الإيمان بالإسلام خلاصا يستحق كل التضحية . من هنا فقد تميز سلوك الأصوليون بالكسل العقلى وتميز أيضا بالهروب والخوف من المواجهة . كان فى الامكان أن يتجهوا إلى الأصول ليحاولوا اعادة قراءتها بابداع حتى يكشفوا عن قدرتها على تنظيم واقعنا المعاش وعلاقتها العضوية به . بدلا من ذلك فقد تحصنوا بمتاريس التراث ، وهربوا إلى الماضى فى رحلة تاريخية إلى مجد الإسلام الأول . وصدق فى حقهم من قال «أن علينا أن لا نرفع شعار الرجوع إلى الإسلام بل شعار التقدم بالإسلام» (*) .

ويعتبر التحديثيون هم أكثر المواقف والتيارات قوة من حيث فاعليتها ، فهم يرون الأخذ بمتغيرات الحاضر مادامت لا تتناقض والاطار الإسلامى . ومن ثم فقد كانوا الأخلص للتراث والأصالة ، والأقدر علي فهم أمثل المستويات للمزاوجة بين متطلبات تطوير التراث من أجل التقدم ، والانتقاء من عناصر التحديث ما يشكل مضمونا يدعم هذا التقدم . وبرغم كونهم الفئة الأقدر على التحرك بالمجتمع فى قلب عالم متغير ، غير أن وجودهم تضاءل علي الساحة ، ربما لأن موقفهم بدا توفيقيا معتدلا ، أو لأنهم قد افتقدوا الاطار المرجعى الجاهز الذى يدعم تصوراتهم وأفكارهم . ومن ثم بقيت الساحة تعيش سجالا بين التيارات المتطرفة ، العلمانيون المتطرفون الذين رأوا التمسك الحرفى بمقولات التراث الأمر الذى يغنيهم عن بذل جهود التطوير والابداع .

ولقد قادت الظاهرة الثانية إلى الظاهرة الأخيرة ، حيث بدأت عملية الاحياء تتخذ أحيانا طابع التطرف وتبنى سلوكيات العنف . ولقد حدث ذلك لعدة اعتبارات منها أن الشباب يشكلون القطاع الغالب فى جماعات الاحياء الدينى ، ونحن ندرك أن الشخصية الشابة تعزف عادة عن

(*) اعتقد أن فرقة المعزلة من الفرق الإسلامية التى أعملت العقل فى الاجتهاد بما يلائم المبادئ الإسلامية المطلقة مع الواقع الإسلامى النسبى والمتغير .

الحلول الوسط ، وتميل إلي الحلول النقية بغض النظر عن صعوبة الوسائل لتحقيقها ، ومن ناحية ثانية فإننا نجد أن التطرف العلماني لعب دورا في تأكيد سلوك التطرف الديني ، حيث تكشف قراءة التاريخ عن دأب الصفوات العلمانية علي المستويات السياسية والاجتماعية والعسكرية على تحجيم فاعلية الصفوة الدينية ، وحجب أفكارها ، بحيث وصل الأمر أحيانا إلى أن أصبحت الصفوة الدينية موضوعا للسخرية الاجتماعية ، ارتباطا بذلك مست الرموز الدينية بصورة غير لائقة ، وفرض تراجع الدين عن كونه اطارا للتنظيم الاجتماعي إلي مجرد مكون في الضمير الفردي ، ومن شأن ذلك أن يشحذ العواطف والمشاعر . ويتمثل العامل الثالث الذي أيقظ التطرف والعنف وجعله طابع الاحياء الديني عند بعض الجماعات في العنف الذي عوملت به الجماعات الدينية في قلب السجون ، حيث حولتهم عذابات السجون والخبرات المؤلمة لهذه المرحلة إلى التطرف والعنف . بحيث كان العنف وسيلتهم للتعويض عن عذابات الماضي تارة ، وتارة أخرى دفاعا عن احتمالية تكرارها في المستقبل ، وصدق فيهم القول بأن الذئب لا يولد ذئبا ولكن الآخرون هم الذين يجعلون منه ذئبا . ذلك سوف يتضح من استعراضنا لمقولات نظرية التطرف في الفصل التالي .

المراجـــــع

1 - Hrain, R. Dekmejian : The Anatomy of Islamic Legitimacy Crisis, Ethnic Conflict, and The Search for Islamic Alternatives (in) Religion and Politics in the Middle East (ed) by Michael Curtis. Westview Press, Colorado. 1981, P. 32.

2 - Ibid, PP. 32 - 33.

٣ - زينب رضوان : ظاهرة الحجاب بين الجماعيات ، منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، ١٩٨١ ، ص ٤٥ .

4 - Saad Eddin Ibrahim : Islamic Militancy as a Social Movement. The Case of Two Groups in Egypt (in) A. E. H. Dossouki (ed) Islamic Resurgence in the Arab world. Praeger Publisher, 1981, P. 129.

٥ - زينب رضوان ، مرجع سابق ، ص ٢٣ .

٦ - نفس المرجع ، ص ٣٥ .

٧ - نفس المرجع ، ص ٤٥ .

٨ - نفس المرجع ، ص ٤٥ .

٩ - نفس المرجع ، ص ٤٥ .

١٠ - نفس المرجع ، ص ٤٧ .

11 - Saad Eddin Ibrahim, Op. Cit, P. 131.

12 - Ibid, P. 123.

13 - Ibid, P. 129.

14 - Ibid, P. 130.

15 - Ibid, P. 130.

١٦ – انظر فى ذلك مؤلف الاستاذ فهمى هويدى ، ايران من الداخل ، مركز الاهرام للترجمة والنشر ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٧ ، حيث عرض بالتفصيل لدور الفقهاء فى قيادة الثورة الايرانية .

١٧ – على ليلة : النظرية الاجتماعية ونشأة النظام الرأسمالى ، حوار الانساق الكلاسيكية ، الشركة الفنية للنشر والتوزيع ، ١٩٨٨ ، ص ص ٢٩٨ – ٢٩٩ .

١٨ – على ليلة : العالم الثالث ، قضايا ومشكلات ، دار الثقافة للنشرة التوزيع ، ١٩٨٥ ، الطبعة الأولى ، ص ٢٧٧ .

١٩ – نفس المرجع ، ص ٣٣٩ .

20 - Humphreys, R. S. : Islam and Political Values in Saudi Arabia, Egypt, and Syria (in) Reaigion and Politics in The Middle East, Op, Cit, P. 291.

٢١ – البرت حورانى ، الفكر العربى فى عصر النهضة ، دار النهار للنشر ، ش مل ، بيروت ، لبنان ، ترجمة كريم عزقول ، ١٩٦٨ ، ص ص ١٧٥ – ١٧٦ .

٢٢ – نفس المرجع ، ص ص ١٧٥ – ١٧٦ .

23 - R. S Hampherys. Op, Cit, P. 298.

24 - Ibid, P. 292.

25 - Ibid, P. 289.

26 - Ibid, P. 290.

27 - Ibid, P. 293.

٢٨ – يوسف القرضاوى ، الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف ، كتاب الأمة رقم (٢) ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٥ ، رئاسة المحاكم الشرعية ، دولة قطر ، ص ٣٩ .

٢٩ – نفس المرجع ، ص ٤١ .

٣٠ – نفس المرجع ، ص ص ٤٥ – ٤٧ .

٣١ – نفس المرجع ، ص ٥٣ .

٣٢ – نفس المرجع ، ص ٦٠ .

٣٣ – على ليلة : العالم الثالث ، قضايا ومشكلات ، مرجع سابق ، ص ٦٨٨ .

٣٤ – يوسف القرضاوى ، مرجع سابق ، ص ص ١٢٥ – ١٢٧ .

35 - Mahick, Hons. W. : From and Content of recent roits (in) Midway, Vol. g. No. 1. Summer, 1968, P. 26.

36 - Ibid, P. 32.

الفصل السابع

من الاحياء الدينى الى التطرف

جماعات التحول وظروفه

المحتويات

«ليس دمنا أغلى من دم الإمـام
الحسين ، الذى سال فى سبيل
الإســـلام»

آية الله الخمينى

أولا : معالم الطريق الى التطرف (مقدمة) .

أشرنا فيما سبق إلى أن التفكير الدينى والاجتماعى لحركة الاحياء الإسلامى كان من طراز فكر الأزمة . ولسنا نقصد أزمة التنمية الاجتماعية الاقتصادية كما يحاول ذلك بعض المفكرين عن خلط للأمور . ولكننا نقصد أنه كان تفكيرا يتعلق بأزمة مجتمع ، وبالأصح بأزمة حضارة المجتمع الإسلامى والحضارة الإسلامية . غير أننا نضيف إلى ذلك أن فكر التطرف أو العنف الذى شكل فكر بعض الجماعات الإسلامية يعتبر الفكر الذى ظهر فى مرحلة المحنة الأليمة لهذه الأزمة ، أو لنقل تأزم الأزمة .

فإذا كانت الجماعة الإسلامية قد ظهرت فى الثلاثينات من هذا القرن ، سواء كانت جماعة الاخوان المسلمين أو جماعة شباب محمد ، فإن هذه الجماعات ظهرت فى اطار من التعددية السياسية . كان لهذه الجماعات رأى فى القضايا الاجتماعية المطروحة على الساحة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية مثلما كان لكل القوى الاجتماعية حق الرأى فى مختلف المسائل الاجتماعية . ومن ثم فقد أباح المجتمع فيما قبل ١٩٥٢ مجالا للتعبير عن رؤيتها ، ووجهة نظرها وان لم يأخذ بها . وهى قد رضيت – فى هذه الحدود – فهذا المجتمع ، وان لم تكن تراه مجتمعها الأمثل ، ومن هنا كان الاحياء الإسلامى معتدلا ، من حيث الالتزام من قبل الجماعة بالنهى عن المنكر والأمر بالمعروف فى اطار الموعظة الحسنة ، دونما اصرار على ضرورة أن يلتزم المجتمع بوجهة نظر الجماعة ، ومن ثم وجدنا اعتدالا من قبل الجماعة يتعادل

واعتدال المجتمع – النسبى – مع الجماعة .

غير أنه منذ ١٩٤٨ وحتى ١٩٨٠ مرت محن بالجماعة وعاشت ذروة الأزمة فى تاريخها – وان لم يكن بالضرورة فى تاريخ المجتمع – حينما ألقى بجماعة الاخوان المسلمين في السجون قبل قتل النقراشى باشا وحتى قتل حسن البنا ، ثم الأحداث التى أعقبت عام ١٩٥٤ ، ثم عام ١٩٦٥ . حيث ألقت السلطة العلمانية بجماعات الاخوان المسلمين فى السجون لوقائع ارتكبوها أحيانا ، وبدون سبب أو جريرة أحيانا كثيرة . وفى قلب السجون ، وتحت قسوة السياط ، وتحجر قلوب البشر نحوها تولدت لدى جماعات الاخوان المسلمين والأجيال التالية من الجماعات الإسلامية مشاعر التطرف والعنف والضراوة . ومن ثم فقد خلق العنف عنفا أعمق ، وخلقت الضراوة قسوة مبدعة . ذلك يتأكد من سردنا التالى لنمو أفكار التطرف والعنف وتطورها تاريخيا .

لقد نشأت جماعة الاخوان المسلمين فى عام ١٩٤٨ على يد أحد الأتقياء هو الشيخ حسن البـــنا مؤسس الحركة الإسلامية المعاصرة . ومنذ البداية تميزت هذه الجماعة بفاعلية كبيرة خلال فترة الثلاثينات والأربعينات من هذا القرن . ومثلما كانت لها انجازاتها الاجتماعية والثقافية فى مختلف المجالات ، كانت لها انجازاتها السياسية الهامة ، غير أنها أحيانا كانت تسلك سبيل العنف لفرض رؤيتها فى بعض المواقف ومن ثم نجدها قد واجهت أكثر من منحة صدام مع النظام السياسى قبل ١٩٥٢ (١) .

ولعل أكثر المحن التى مرت بها الجماعة هى تلك المحنة التى عاشتها فى عام ١٩٤٨ ، ١٩٤٩ . فقد شهد عام ١٩٤٨ – العام السابق على اغتيال المرشد العام لجماعة الاخوان المسلمين – كثيرا من حوادث العنف التى قامت بها كتائب الاخوان المسلمين ، حيث كانت الحوادث مؤشرا لتصاعد الصراع مع الحكومة ، وهو الصراع الذى بلغ ذروته بقرار حل الجماعة فى ٨ ديسمبر سنة ١٩٤٨ . وهوا القرار الذى أعقبه – بعد عشرين يوما – اغتيال الاخوان المسلمين لرئيس الوزراء محمود فهمى النقراشى باشا فى عام ١٩٤٨ ، وهى الحادثة

التى أدت إلى تصاعد حملة القمع ضد الاخوان المسلمين اعتقالا وسجنا وتعذيبا . وشكلت هذه الفترة ذروة محنة كبرى تمر بها جماعة الاخوان المسلمين ، وهى المحنة التى بلغت أقصى ذروة لها باغتيال الشيخ حسن البنا المرشد العام لجماعة الاخوان المسلمين .

وقد ترك اغتيال المرشد العام فراغا كبيرا داخل بناء الجماعة ، إذ أدى استشهاده إلى أن فقد الاخوان رجل الحركة الذى يخطط لهم، وشيخ الفكر الذى يحدد لهم أيديولوجية الجماعة، ومنهجها الذى يتطور مع الأحداث ويتواكب معها . ويمكن القول بأن استشهاد حسن البنا برصاص خصومه السياسيين من أعوان القصر كان ضربة قاصمة إلى الجماعة ، التى اعتبرت أبرز وأخطر وأوسع دعوات البعث الإسلامى الحديث وحركاته فى القرن العشرين .

وقد كان من الطبيعى أن يلقى النظام السياسى بأفراد الجماعة فى السجون ، وعندما كان شباب الجماعة يعذبون فى السجون والمعتقلات عام ١٩٤٩ ، ظهرت فى فكر بعض هؤلاء الشباب – ولأول مرة فى تاريخ الإسلاميين فى مصر – أفكار تتساءل عن مدى اسلام المجتمع وعن مدى اسلام الأمة ؟ ان الحكومة تعذبهم مثلما كان المشركون يعذبون الذين سبقوا إلى الإسلام وليس لهم من ذنب . وتحت وطأة المحنة – التى سببتها قسوة الدولة معهم – وأمام سلبية الأمة تساءل نفر من شباب الاخوان . هل المسلمون هم جماعة المسلمين ؟ أم المسلمون هم جماعة الاخوان المسلمين ؟ . وكان هذا التساؤل الذى يطرح قضية التكفير و: ودة المجتمع الى الجاهلية جديدا بل وغريبا على المجتمع بمصر – وعلى الفكر الإسلامى بها . لكنه كان مطروقا ومتداولا بين مفكرين اسلاميين كبار . فقد طرح هذا الفكر المفكر الإسلامى أبو الأعلى المودودى وجماعته الاسلامية في الهند منذ عشرات سنوات . ومنذ ذلك التاريخ الذى أعقب غياب الشيخ حسن البنا ، بدأ فكر أبو الأعلى المودودى يجد طريقة إلى صفوف نفر من جماعة الاخوان (٢)، تطبيقا لنظرية ملء الفراغ .

وفى هذا الإطار يمكن القول بأنه قد ألقيت فى أرض الإسلاميين بمصر وللمرة الأولى بذرة أفكار التكفير والجاهلية . وكما أشرنا كانت ظروف المحنة بداية ساعدت على نمو هذه

الأفكار خاصة فى ظل الافتقار إلى القيادة الفكرية التى تملأ الفراغ الناجم عن استشهاد المرشد العام . وهى الحالة التى جعلت الساحة خالية لابراز وانتشار فكر واحد من أهم قادة العمل الإسلامى فى ذلك التاريخ ، ألا وهو الشيخ أبو الأعلى المودودى . وابتداء من هذا التاريخ انتشرت ترجمة أفكاره إلى اللغة العربية ، ونشر عددا من رسائله فى القاهرة (٣) ، ومنذ هذه اللحظة بدأت مياه النهر تشهد أمواجا جديدة .

وبعد قيام الثورة المصرية فى ١٩٥٢ انفتح باب العلاقة بين جماعة الأخوان المسلمين وجماعة الثورة لتفضى الى المحنة الثانية والأكبر فى تاريخ الجماعة . حيث لم تحسن قيادة الجماعة تقدير الظروف التى تحيط بمصر ، وبالثورة خلال هذه الفترة التاريخية . ومن ثم فقد افتقدت «الدراسة التاريخية» التى كانت لمرشدها حسن البنا . فى مقابل ذلك كان للضباط الأحرار الذين قادوا الثورة منطلقات فكرية لم تكن بالضبط هى نفس منطلقات الاخوان المسلمين. ومن ثم كان لهم توجهات أيديولوجية ليست هى بالضبط التوجهات الإسلامية للاخوان المسلمين . وفى هذا الإطار كان الغرب والمتغربون هم أحرص الناس على وقوع الصدام بين الثورة والاخوان المسلمين . ومن ثم بدأ الخلاف وتصاعد حتى أسلم الي حل الجماعة فى ١٤ يناير ١٩٥٤ ، حينما وقعت محاولة اغتيال قائد الثورة الزعيم جمال عبد الناصر بالأسكندرية فى ١٦ أكتوبر ١٩٥٤ .

وبرغم محاولة الاخوان المسلمين الدفاع عن أنفسهم بأن هذه العملية مدبرة ولا علاقة للاخوان بها – إلا أن النية كانت قد عقدت على تحطيم آخر جماعةمستقلة تقف بين الدولة وبين الشعب بعد إلغاء الأحزاب فى يناير ١٩٥٣ . غير أن أحداث عام ١٩٥٤ وان قضت على الجماعة فيزيقيا ومن حيث تنظيماتها الأساسية ، إلا أنها لم تقض على التيار الفكرى الذى ولد مع حسن البنا وأتباعه (٤) .

وفى قلب السجون والمعتقلات التى زجت بأعدادا ضخمة من الاخوان المسلمين بها ولد الفكر الإسلامى الحديث على يد سيد قطب . فقد دفعت ظروفه الصحية السيئة إلى نقله إلى

مستشفى السجن . وهناك قام بتدبير الموقف . حيث توصل إلى أن هذا النظام الذى يسمح بتعذيب المسلمين بهذه الطريقة الوحشية على أيد أفراد انعدمت الرحمة من قلوبهم لا يمكن أن يعتبر نظاما اسلاميا . فهؤلاء الذين نسوا الله ، ولم يعودوا يعبدوه يخرجون عن دائرة الإسلام ويصبحون من الكفار ، وفى مقابل ذلك فإن هؤلاء الذين يعذبون فى السجون هم المسلمون حقا . ومن هنا بدأ الأساس الفكرى لكتاب معالم فى الطريق الذى كان يهدف الى انجاز تحليل للمجتمع المعاصر إلى جانب أن يكون المرشد للطليعة التى سوف تكون المسئولة عن احياء الأمة الإسلامية . ومن ثم فاستنادا إلى ذلك نستطيع أن نقول أن كتاب معالم فى الطريق للمفكر الإسلامى سيد قطب كان يمثل الأساس الأيديولوجى للحركة الإسلامية خلال عقد السبعينات وما بعد ذلك .

وفى هذا النطاق لابد أن نلاحظ أن بذور فكر الأستاذ أبو الأعلى المودودى عن تكفير المجتمع وجاهليته بدأت تؤتى حصادها . بحيث اتسعت المساحة حتى بدأت تغمر بفكر (الأزمة) المتوتر بدلا من الفكر «الطبيعى» المعتدل . ومن ثم تخلق فى صفوف الجماعة من حول الأستاذ سيد قطب ذلك التيار الجديد ، تيار الفصام الكامل مع الواقع ، وهو التيار الذى انطلق من فكر المودودى ولكنه تصاعد به أكثر وأكثر (٥) .

وهنا لابد أن نضع أيدينا على نوع من المماثلة بين الواقع والفكر . لقد رأى المودودى فى القومية السياسية الهندية ذات الأغلبية الهندوكية الخطر الذى سيقضى «بديموقراطية الأغلبية الهندوكية» على ذاتية الإسلام والتميز الحضارى للمسلمين . ومن ثم فقد رأى فى هذه القومية وفى ديموقراطيتها ، وفى سلطة جماهيرها عدوانا علي الحاكمية الالهية . فهى إذا شرك «يرتد» بالمجتمع إلى الجاهلية .

قياسا على ذلك رأى سيد قطب فى القومية العربية التى قاد جمال عبد الناصر مدها ، وفى ديموقراطيتها الموجهة ، وفى سلطة الجماهير التى استقطبها المشروع «القومى الاجتماعى» الناصرى – الخطر – الساحق على الإسلاميين المقيدين بالأصفاد . فحكم بعدوان

هذا المشروع بكل مكوناته وجميع توجهاته على الحاكمية الالهية ، وقطع بكفره وجاهليته (*) .

وظهر تصور يؤكد أنه لما كانت جماهير الأمة وعامتها قد استقطبها المشروع الناصرى ، وأعطت ثقتها لقيادة جمال عبد الناصر التاريخية . ومن ثم فقد خلعها فكر هذا التيار عن عرش الخلافة والنيابة التى قررها الإسلام للإنسان والأمة عن الله سبحانه تعالى ، لأنها أشركت فى الحاكمية غير الله . فلم تعد لارتدادها بالكفر إلى الجاهلية قائمة بحق الخلافة متمتعة بشرفها ، وهنا كان تصاعد سيد قطب بفكر المودودى . وإذا كان الثانى قد حكم بالكفر والجاهلية على المجتمع فهو لم يحكم بهما – صراحة وفى قطع – على الأمة ، فإن سيد قطب قد حكم بالكفر والجاهلية على الأمة والمجتمع جميعا .

وبدلا من خلافة الجماعة ، الأمة ، قدم سيد قطب كبديل فى خلافة الجماعة ، التنظيم الذى انفردت به وتنفرد بالإسلام ، والتى عليها أن تبدأ من الصفر كما صنع رسول الله وجيل الصحابة الفريد (**) .

ان خلافة الأمة عن الله لم تكن تمنع قيام الجماعة – الطليعة – المنظمة ، للأمر بالمعروف

(*) يبدو أن المماثلة التي صاغها سيد قطب عن علاقة الإسلام بمجتمع المسلمين والمشروع القومى العربى الذى طرحه عبد الناصر ، بالظروف التى وقف ضدها المودودى قد جانبها الصواب الى حد كبير . فأفكار المودودى عن تكفير الهندوك كان تفكيرا لمجتمع غير جماعة المسلمين ، وهو مجتمع كافر من وجهة نظر الإسلام فعلا ، أما سيد قطب فقد كفر – تحت وطأة أزمته – مجتمع المسلمين ذاته ، نتيجة لبعض انحرافات النظام فى تعامله مع بعض أفراد التنظيمات المتدينة . وقد كان الأولى بالمفكر الإسلامى سيد قطب أن يقدم فكرا يعادل به مزاج مجتمع المسلمين ، فكرا يتعاطف مع مشاعره القومية ، خاصة أن ثمة علاقة ينبغى استكشافها هى علاقة العروبة بالإسلام ، وهى بالتأكيد علاقة عضوية وقوية .

(**) لقد أثرت هذه الأفكار كثيرا – وما يماثلها من تفكير – في الجماعات الإسلامية التى ظهرت خلال فترة السبعينات . إذ نجد مثلا أن «شكرى مصطفى أمير جماعة التكفير والهجرة» يتبنى هذا المنطق حينما أكد فى أحد أقواله «نحن نعيش فى مجتمع يرفضنا ونرفضه» لانه مجتمع كافر يحتاج «إلى الهداية» على حد قوله . ولقد بنى استراتيجيته على أساس الهروب بجماعته إلى الصحراء ، واقامة المجتمع المسلم هناك ، ثم بعد ذلك العودة الى المجتمع الأساسى الذى هجره ليقوم بهدايته . نفس الاستراتيجية التى تبناها الرسول الكريم ، حينما هاجر من مكة ليعود إليها فاتحا ، ونفس فكر سيد قطب الذى يؤكد على تكفير المجتمع المسلم .

والنهى عن المنكر والدعوة إلى الخير (ولتكن منكم أمة يدعون إلي الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون) (آل عمران : ١٠٤) . ولكن هذه الجماعة – الطليعة – المنظمة جزءا من الأمة المسلمة . غير أن الأمة – فى فكر هذا التيار الجديد – قد كفرت وارتدت إلى جاهلية أظلم من الجاهلية التى عاصرها الإسلام الأول (٦) . وبذلك فقد انعدم الرباط الإيمانى الذى يربط بين هذه الجماعة – الطليعة – المنظمة بالأمة . ومن ثم فقد غدا التنظيم الجديد وحده هو الأمة المسلمة التى يفرض عليها الانفصال عن الجاهلية والاستعلاء على الكفار والسعى – ابتداء من نقطة الصفر – إلى بناء العقيدة وتجسيدها بالحركة فى الجماعة ، التى عليها أن تقيم المجتمع المسلم . وبنفس المنهج والخطوات التى تمت فى الحقبة المكية من دعوة الرسول عليه الصلاة والسلام إلى الإسلام .

يتضمن ما سبق إذا ملامح الفكر الذى حمل لواءه تيار الفصام الكامل مع الواقع ودعا إليه ، وهو التيار الفكرى الذى وقع فى عدة أخطاء أساسية ، أولها أن تأمل هذا الفكر يكشف عن خبرة ذاتية مؤلمة عاشها أصحابه . وتعد هذه الخبرة من العمق حتى أنها زلزلت فى كيانهم أية صلة بالمجتمع . ومن ثم فقد دفعتهم قسوة التعذيب فى السجون إلى اغفال الجوانب الأخرى المسلمة فى المجتمع المسلم المحيط . بحيث شكل ذلك خصومة شاملة منذ البداية مع هذا المجتمع المحيط ، وقد كان ذلك خطأ فادحا فى تصور الجماعة . بدلا من ذلك كان عليها الاعتراف – باتفاق واجماع – بالمجتمع المسلم وليكن بعد ذلك النهى عن المنكر والأمر بالمعروف فى اطاره .

أما الخطأ الثانى الذى ارتكبته الجماعة في هذه المرحلة وخاصة كما يجسد وعيها سيد قطب فيتمثل فى أنها لم تستطع الفصل بين الدولة والمجتمع . لقد كانت الدولة قاسية معهم ، فعذبتهم وأرهقتهم فى السجون ، غير أن الدولة غير المجتمع الذى يضم ملايينا من البسطاء . الذين قال فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم (اللهم الهمنى ايمان البسطاء) . ومن ثم فليس من الضرورى أن يعبر سلوك الدولة عن قناعة هؤلاء البسطاء ، لقد كان خليقا بالجماعة الإسلامية خلال هذه الفترة أن تقيم جسورا مع هؤلاء البسطاء تفضح أمامهم من ناحية

ممارسات الدولة الخارجة – من وجهة نظرها – عن تعاليم الإسلام . ومن ناحية ثانية أن توقظ فيهم مشاعر الإسلام النقية وتدربهم على أفكاره الصحيحة ، لكنها وقعت أسيرة لتجربتها المرة الأليمة ، فاختارت الحل السهل ، تكفير كل ما حولها ، وليكن الجميع فى سلة واحدة . بذلك افتقدت الحركة أول شرط من شروط الحركة الثورية القادرة على تغيير المجتمع ، وهى قدرتها على نشر أيديولوجيتها بين الجماهير حتى تشكل دعما لها .

ويتمثل الخطأ الثالث فى أن الجماعة الإسلامية حينما نقلت فكر المودودى خلال هذه الفترة أسقطت خاصية أساسية مرتبطة بفكر هذا المفكر الإسلامى الكبير . حيث نجدها قد أسقطت السياق أو الاطار الاجتماعى الذى ظهر فيه هذا الفكر . لقد كان منطقيا أن يدافع الأستاذ المودودى عن جماعته الإسلامية ، مجتمعه المسلم ضد الجماعة الهندوكية ، لأنه إذا وافق نظرتها للمجتمع فانه سوف يقضى على ذاتيته الإسلامية . ومن ثم فقد اختار أن يرتبط بجماعته ، وأن يتمسك بقوة بأصول اسلامها لكى يؤسس درعا قويا يدافع به عن مجتمعه المسلم ، غير أنه فى داخل مجتمعه المسلم «ينهى عن المنكر ويأمر بالمعروف وبالموعظة الحسنة» . فى هذا الاطار أخطأت الجماعة الإسلامية التى قادها سيد قطب ، فنقلت نظرة المودودى إلى الجماعة الهندوكية ، فحولتها وجعلتها ذات نظرتها إلى مجتمعها المسلم المحيط ، ولم تدرك برغم هذا النقل والتحول أن هناك فرق كبير يتعلق بالاطار أو السياق .

ثانيا : نظرية التطرف ، المفاهيم والمنهج .

أيا كان اتفاقنا أو خلافنا مع فكر الجماعة الإسلامية التى اهتدت بأفكار سيد قطب ، فإننا نستطيع التأكيد على أنها قدمت رؤية جديدة للاسلام ، ولعلاقته بالمجتمع ، وللأساليب التى ينبغى أن تتبع حتى تؤسس المجتمع المسلم من جديد . بحيث نستطيع القول بأنها قدمت نظرية فى الاحياء الإسلامى أو بالأصح نظرية فى اسلام المجتمع ثم طبيعة المنهج الذى ينبغى أن يتبع لبناء المجتمع المسلم . ونعرض لأخطر مفهومية من مفاهيم هذه النظرية ، مفهوم الحاكمية ، ومفهوم الجاهلية .

الحاكمية الالهية .

لم يختلف موقف سيد قطب فى الجوهر عن موقف أبو الأعلى المودودى فى نظرته إلى الحاكمية الالهية . فهى بمقتضى لا اله إلا الله كما يدركها العرب العارف بمدلولات لغته أن لا حاكمية إلا لله ولا شريعة إلا من الله ، ولا سلطان لأحد على احد لأن السلطان كله لله .

فالهدف من الإسلام كما يذكر سيد قطب هو اسلام العباد لرب العباد ، واخراجهم من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده ، باخراجهم من سلطان العباد فى حاكميتهم وشرائعهم وقيمهم وتقاليديهم إلى سلطان الله وحاكميته وشريعته وحده فى كل شأن من شئون الحياة . وفى هذا جاء الإسلام ، ليرد الناس إلى حاكمية الله . كشأن الكون كله الذى يحتوى الناس ، ومن ثم فيجب أن تكون السلطة التى تنظم حياتهم هى السلطة التى تنظم وجودهم . فلا يشذوا بمنهج وسلطان وتدبير غير المنهج و السلطان والتدبير الذى يصرف الكون كله ، بل الذى يصرف وجودهم هم أنفسم فى غير الجانب الارادى من حياتهم ، فالناس محكومون بقوانين فطرية من صنع الله فى نشأتهم ونموهم وصحتهم ومرضهم وحياتهم وموتهم ، كما هم محكومون بهذه القوانين فى اجتماعهم ، وبمواقف ما يحل بهم نتيجة لحركتهم الاختيارية ذاتها . وهم لا يملكون تغيير سنة الله فى القوانين الكونية التى تحكم هذا الكون وتصرفه . ومن ثم ينبغى أن يثوبوا إلى الإسلام فى الجانب الإرادى من حياتهم فيجعلون شريعة الله هى الحاكمة فى كل شأن من شئون هذه الحياة ، تنسيقا بين الجانب الارادى فى حياتهم والجانب الفطرى ، وتنسيقا بين وجودهم كله بشطريه هذين وبين الوجود الكونى (٧) .

ثم يؤكد أنه ليس من المستساغ الخروج على الشرع – أى على الحاكمية – بدعوى التعارض بين الشرع وبين مصلحة البشر ، فمصلحة البشر متضمنة فى شرع الله . فإذا بدأ للبشر ذات يوم أن مصلحتهم فى مخالفة ما شرع لهم الله فهم أولا ، واهمون ، وهم ثانيا ، كافرون . فما يدعى أحد أن المصلحة فيما يراه هو مخالفا لما شرع الله ، ثم يبقى لحظة واحدة على هذا الدين ومن أجل هذا الدين (٨) .

وفيما يتعلق بحالة الأمة كما يراها سيد قطب فهى قد دانت بحاكمة غير حاكميةالله ، لا بمعنى أنها ركعت وسجدت لغير الله ، ولكن لأنها تلقت عن حاكمية الطواغيت كل مقومات حياتها تقريبا . وما دامت قد أخذت كل مقومات حياتها من الطواغيت فلقد كفرت بالاسلام كفرانا مبينا ... لأنها لا تدين بالعبودية لله وحده فى نظام حياتها ، فهى - وان لم تعتقد بألوهية أحد إلا الله - تعطى أخص خصائص الألوهية لغير الله فتدين بحاكمية غير الله ، فتتلقى من هذه الحاكمية نظامها وشرائعها وقيمها وموازينها عاداتها وتقاليدها وكل مقومات حياتها تقريبا (١٠) . واستنادا إلى ذلك فقد كفرت الأمة - حسب وجهة نظر سيد قطب - عندما خرجت على الحاكمية الالهية . كفرت المجتمعات وكفر الناس إلا الجماعة الجديدة التى تبدأ بالدعوة إلي الإسلام من جديد .

ويكشف تأمل هذه الأفكار عن مجموعة من القضايا التى ينبغى أن تصبح موضع ملاحظة . أولها تأكيده على فكرة الحاكمية لله ، وهذه وان كانت ليست قضية خلافية إلا أن السلطة - خلافة كانت أم ملكية - تحكم فى العادة بما أمر الله . غير أنه نظرا لموقف سيد قطب من السلطة العلمانية التى أذاقت شباب الاخوان قسوة العذاب فى السجون ، الأمر الذى دفعه لمثل هذا الموقف الفكرى المتطرف الذى يرفض فيه كل دور للسلطة القائمة فى تنظيم المجتمع . والملاحظة الضمنية الثانية هى رفضه للشعب كمصدر للحاكمية . قد يكن ذلك مفهوما من منطق النظرية الإسلامية فى هذا الصدد ، لكن ألا كان من الممكن أن نحاول الوصول إلى صيغة تعطى الشعب دورا كما يشير إلى ذلك الفكر السياسى الحديث ، لكن بما لا يخل بأى من أسس الحاكمية فى النظرية الإسلامية . أما القول - الملاحظة الثالثة - بتكفير المجتمع باستثناء الجماعة الجديدة، فذلك يرجع أساسا إلي أن العذاب وقع على أعضاء هذه الجماعة ولم يتدخل المجتمع ، غير أن ذلك قد يتطلب اعادة تأهيل المجتمع بتسليحه بالايجابية السياسية وليس بتكفيره ، وتتضح هذه الرؤية التى قدمها سيد قطب من خلال توضيحنا لمفهوم الجاهلية .

مفهوم الجاهلية :

فى محاولة لتحديد حدود هذا المفهوم يرى المفكر الإسلامى سيد قطب أن الإسلام لا يعرف إلا نوعين اثنين من المجتمعات ، مجتمع إسلامى ومجتمع جاهلى (١١) . والجاهلية ليست فترة من الزمان وانما هى حالة تتكرر كلما انحرف المجتمع عن نهج الإسلام فى الماضى والحاضر والمستقبل على السواء .

ومثلما جاء الإسلام أول ما جاء ليهدم الجاهلية وينسخ نظمها وتصوراتها ، وكما رفض المسلمون الأوائل أية مصالحة مع الجاهلية كذلك يجب على الجماعة المسلمة الجديدة أن تصنع . فنحن نرفض كل هذه الأنظمة فى الشرق أو فى الغرب ، لأنها منحطة ومتخلفة بالقياس إلى ما يريد الإسلام أن تبلغه البشرية (١٢) .

ويذهب سيد قطب إلى القول بأن الشيوعية التى بشرت بمجتمع يتخطى حواجز الجنس والقوم والأرض واللغة واللون قد انتهى بها المطاف إلى اقامة مجتمعها على قاعدة غير إنسانية، لأنها وقد رفضت طبقة البرجوازية قاعدة للمجتمع قد أقامت مجتمعها على قاعدة طبقية – أى غير انسانية عامة – أساسها طبقة العمال ، فتجمع الشيوعية هو الوجه الآخر للمجتمع الرومانى القديم . حيث يستند هذا المجتمع على قاعدة طبقة الأشراف ، بينما يستند المجتمع الشيوعى على قاعدة طبقة (البروليتاريا) . وغياب القاعدة الإنسانية العامة لهذا المجتمع جعل السيادة فيه لعواطف الحقد على سائر الطبقات الأخرى . وما كان لمثل هذا التجمع الصغير البغيض أن يثمر إلا أسوأ ما فى الكائن الإنسانى . فهو ابتداء قائم على أساس ابراز الصفات الحيوانية وحدها وتنميتها وتمكينها باعتبار أن المطالب الأساسية للإنسان هى الطعام والمسكن والجنس ، وهى مطالب الحيوان الأولية وباعتبار أن تاريخ الإنسان هو تاريخ البحث عن الطعام(١٣)(*) .

(*) من الواضح أن فهم سيد قطب للاشتراكية تم بالنظر إلى تصور اسلامى محافظ ، هذا إلى جانب تسطيح أفكاره فيما يتعلق بفهم الاشتراكية ولا نقره فى وصف الطبقة العاملة المنتجة بالصعاليك كما ورد فى نصف كتاباته ، فالإسلام يبجل العمل ويعتبره نوع من الإيمان ، هذا إلى جانب أن لفظ (البروليتاريا) لا يترادف أو يترجم إلى صعاليك . وفى هذا الصدد لنا أن نتساءل أين أفكار سيد قطب من أفكار الصحابى الجليل أبى ذر الغفارى . اضافة إلى ذلك فالماركسية نظرية لا تستهدف خلق مجتمع يشبع الحاجات الحيوانية أو

وكما نرفض هذا الوجه من وجهة عملة الجاهلية الغربية القائمة على قاعدة غير إنسانية لتأسيسه على قاعدة طبقة البروليتاريا (*) . كذلك نرفض الوجه الآخر لعملة الجاهلية هذه . ذلك الوجه الذى أسس مجتمعه هو الآخر على قاعدة غير إنسانية ، قاعدة الطبقة الثرية وحدها . لقد انتهى دور هذا المجتمع الغربى ودور حضارته ودور نهضته العلمية ، ودور الرموز التى صاغها وعبدها مثل الوطنية والقومية ، انتهت حقبة قيادة الرجل الغربى للبشرية لا لقصور فى حضارته عن أن تشبع الحاجات المادية للإنسان ، وإنما لعجزها عن أن تحقق إنسانيته بافتقادها إلى القيم . ومن ثم فقد جاء دور قيادة الإسلام للعالم بالحفاظ على ما أبدعت الحضارة الغربية علي جبهة التقدم المادى وإضافة القيم الإسلامية إلى هذا الصرح المادى كى تتزن الحضارة وتتوازن فتتشبع حقا مطالب الإنسان من حيث هو إنسان (١٤) .

وإذا كان الطابع المادى الالحادى للحضارة الغربية قد حرمها التوازن فأفقدت انسانها الاتزان عندما أتخم ماديا بينما ظل داخله من الروحية والقيم خواء ، فإن الإسلام كتصور مستقل للكون والحياة وكحضارة متميزة امتازت باعلاء كل ما هو انسانى دون أن ترفض المادة، هذا الإسلام هو المرشح لقيادة العالم الآن .

فى هذا الصدد يعتبر الإسلام – من وجهة نظر سيد قطب – تصورا مستقلا للوجود والحياة – تصور كامل ذو خصائص متميزة ، ومن ثم ينبثق عنه منهج ذاتى للحياة كلها بكل مقوماتها وارتباطاتها ويقوم عليه نظام ذو خصائص متميزة (١٥) . فالمجتمع الإسلامى وليد الحركة . وهى آتية من خارج المحيط البشرى . وهى تتمثل فى عقيدة آتية من الله للبشر تنشىء لهم تصورا خاصا للوجود والحياة والتاريخ والقيم والغايات وتحدد لهم منهجا

الأساسية للإنسان فقط ، ولكنها دعوة تستهدف الكمال الإنسانى فى مستوياته المادية المعنوية ، فهى ترفض اختزال الإنسان إلى مجرد مجموعة من الحاجات الحيوانية ، اتضح ذلك من خلال معالجة ماركس لظاهرة الاغتراب فى المجتمع الرأسمالى .

(*) وردت كلمة «الصعاليك» فى نص سيد قطب وليس البروليتاريا ولا ندرى لماذا لم تستثير أحوال الطبقة العاملة الصناعية العواطف الإسلامية والإنسانية لمفكر مثل سيد قطب ، خاصة أن الإسلام دين يبجل العمل وبذل الجهد ، الأمر الذى يجعلنا نشك كثيرا فى كفاءة فهم سيد قطب للنظرية الماركسية والفكر

للعمل يترجم هذا التصور (١٦) ويعكسه .

ذلك يعنى أن القيم التى تشكل جوهر هذا التصور هى قيم انسانية لم تبلغها الإنسانية إلا فى فترة الحضارة الإسلامية . وهذه القيم ليست مثالية خيالية ، وإنما هى قيم واقعية عملية يمكن تحقيقها بالجهد البشرى - فى ظل المفهومات الإسلامية الصحيحة - ويمكن تحقيقها فى كل بيئة بغض النظر عن نوع الحياة السائدة فيها . أما عن تقدمها الصناعى ، والاقتصادى ، والعلمى فهى لا تعارض - بل تشجع بالمنطق العقيدى ذاته - التقدم فى كافة مجالات الخلافة ، فالحضارة يمكن بهذه القيم أن تقوم فى كل مكان وفى كل بيئة ، أما أشكالها المادية التى قد تتخذها فهى تنوعات لأصولها ، لأنها فى كل بيئة تستخدم المقدرات الموجودة بها فعلا وتعمل على تنميتها .

ويمكن للحضارة الإسلامية أن تتخذ أشكالا متنوعة فى تركيبها المادى والتشكيلى ، غير أن الأصول والقيم التى تستند إليها تظل ثابتة لأنها تعبر عن مقومات هذه الحضارة (العبودية لله وحده ، والتجمع على آصرة العقيدة فيه ، واستعلاء انسانية الإنسان لا حيوانيته ، وحرمة الأسرة ، والخلافة فى الأرض على عهد الله وشرطه ، وتحكيم منهج الله وشريعته وحدها فى شئون هذه الخلافة) (١٧) .

وأمام تميز الحضارة الإسلامية وامتيازها ، وفى مواجهة الجاهلية الغربية بشقيها الليبرالى الرأسمالى والشمولى الشيوعى ، فإن لواء قيادة العالم معقود للإسلام والمسلمين . فقد أوشكت قيادة الرجل الغربى للبشرية على الزوال ، لا لأن الحضارة الغربية قد أفلست ماديا ، ولكن لأن النظام الغربى قد انتهى دوره لأنه لم يعد يملك رصيدا من القيم يسمح له بالقيادة .

غير أنه ينبغى أن ننبه إلى أن سيد قطب لم يكن رافضا لما أنتجته النهضة الأوروبية ، فعلومها فى الطبيعة والتقدم المادى ، وهى العلوم التى أثمرت تلك الحضارة المادية تعتبر وليدة العبقرية الأوروبية فى الابداع المادى . لا يرفض سيد قطب منجزات هذه الحضارة ولكنه يطلب أن تزاملها قيم الإسلام وتصوراته الإيمانية للكون والحياة . فأخلاقيات الإسلام التى تعلى من

انسانية الإنسان فوق المادة ، نظرية كانت أم انتاجا ، وذلك حتى يتكامل للحضارة الساقان اللذان تستطيع - إذا هى سارت عليها - تهيئة المناخ الصالح للإنسان السوى . ولذلك دعا المسلمون إلى أن يأخذوا عن الغرب العلوم البحتة فى الوقت الذى يجب أن يرفضوا فيه الالهيات والفلسفة والإنسانيات ، إذ أن المسلم لا يملك أن يتلقى - في أمر يختص بحقائق العقيدة أوالتصور العام للوجود ، أو يختص بتفسير بواعث النشاط الإنسانى وبحركة التاريخ الإنسانى - إلا عن ذلك المصدر الربانى ، ولا يتلقى فى هذا كله إلا عن مسلم يثق بدينه وتقواه ومزاولته لعقيدته فى واقع الحياة .

وفى هذا الإطار فإن على المسلم أن يتلقى فى العلوم البحتة كالكيمياء والطبيعة والاحياء والفلك والطب والصناعة والزراعة وطرق الادارة - من الناحية الفنية الادارية البحتة - طرق العمل الفنية ، وطرق الحرب والقتال - من الجانب الفنى - الى آخر ما يشبه هذا النشاط . فالمسلم يملك أن يتلقى فى هذا كله عن المسلم وغير المسلم ، ويجوز أن يشتغل فيها المسلم وغير المسلم لأنها من الأمور الداخلة فى قول رسول الله (ص) (أنتم أعلم بأمور دنياكم) (رواه مسلم وابن ماجة) (١٨) . فالمطلوب إذا ادراك الخصائص التى تتميز بها الحضارة الإسلامية وتمتاز بها عن جاهلية الغرب ، والحرص على نقاء هذه الخصائص وتنقيتها مما ران عليها فى ظل الجاهلية التى نمت وضربت أطنابها .

وينبغى فصل علوم التقدم المادى التى أبدعها الغرب عن تصوراته الفلسفية والفكرية والأخلاقية الجاهلية ، وضم علوم التقدم المادى الى قيم الحضارة الإسلامية التى تجتمع فيها مؤهلات القيادة العالمية الجديدة . وعلينا أن نحذر ونحن نأخذ عن جاهلية الغرب علومها البحتة أية ظلال فلسفية الحادية ارتبطت هناك بتلك العلوم . فبذلك وحده نضمن اعادة استنبات هذه العلوم فى مناخنا الحضارى لترتبط بالقاعدة الإيمانية مرة أخرى . وبذلك يتم الاتساق بين هذه العلوم وبين عقيدتنا وتصوراتنا للكون وقيمنا الإنسانية وأخلاقياتنا . فتتكامل للإسلام والمسلمين مؤهلات القيادة العالمية ، بعد أن دخلت الجاهلية الغربية

أزمتها التاريخية واصطدمت بسور من الافلاس ليس إلى تجاوزه سبيل .

ثم ينتقل سيد قطب بعد تشخيص الملامح الأساسية لمجتمعات الجاهلية وتحديد المجتمع الإسلامى ، وتعيين العناصر التى يمكن أن ننقلها عن جاهلية الغرب ، وتلك التى ينبغى أن ننبذها ، إلى محاولة رسم الطريق أو المنهج الذى سوف يسمح بالقضاء على الجاهلية وبناء المجتمع الإسلامى ، ويرى أن ذلك يمكن أن يتم وفقا لمرحلتين ، الأولى ، التعمق الروحى للطليعة التى ستتحمل عبء بناء الأمة الإسلامية . والثانية ، المعركة ضد المجتمع الجاهلى .

ويتحقق انجاز المرحلتين من خلال الجهاد ، ويوضح ذلك سيد قطب بقوله : ان الجهاد فى الإسلام أمر آخر لا علاقة له بحروب الناس اليوم ولا بواعثها ولا تكيفها كذلك . أن بواعث الجهاد فى الإسلام ينبغى أن نلمسها فى طبيعة الإسلام ذاته ودوره فى هذه الأرض وأهدافه العليا التى قررها الله ، وذكر الله أنه أرسل من أجلها هذا الرسول بهذه الرسالة ، وجعله خاتم النبيين وخاتم الرسالات . وفى هذا الإطار يعتبر هذا الدين اعلان عام لتحرير الإنسان فى الأرض من العبودية للعباد – وذلك باعلان ألوهية الله وحده – سبحانه – وربوبيته للعالمين . ان اعلان ربوبية الله وحده للعالمين معناها الثورة الشاملة على حاكمية البشر فى كل صورها وأشكالها ونظمها وأوضاعها ، والتمرد الكامل على كل وضع فى أرجاء الأرض ، الحكم فيه للبشر فى أى صورة من الصور .ذلك أن الحكم الذى مرد الأمر فيه إلى البشر ومصدر السلطات فيه هم البشر هو تأليه للبشر يجعل بعضهم لبعض أرباب من دون الله وطرد المغتصبين له – الذين يحكمون بشرائع من عند أنفسهم فيقومون منهم مقام الأرباب ، ويقوم الناس منهم مقام العبيد . أن معناه تحطيم مملكة البشر لاقامة مملكة الله فى الأرض أو بالتعبير القرآنى الكريم «ان الحكم الا لله ... أمر ألا تعبدوا إلا إياه، ذلك الدين القيم» (يوسف : ٤٠) .

وبعد أن ينتهى من تحديد هدف الجهاد يحدد أدوات الجهاد ووسائله ، وفى هذا النطاق نجده يؤكد على ضرورة تبنى البيان والحركة ، فالبيان يواجه العقائد والتصورات ، والحركة تواجه العقبات المادية الأخرى ، وفى مقدمتها السلطان السياسى المستند إلى العوامل

التصورية العنصرية والطبقية الاجتماعية الاقتصادية المعقدة والمتشابكة ، وهما معا - البيان والحركة - يواجهان الواقع البشرى بجملته بوسائل متكافئة لكل مكوناته ، وهما معا لابد منهما لانطلاق حركة التحرر للإنسان فى الأرض ، الإنسان كله فى الأرض كلها وهذه نقطة هامة لابد من تقريرها مرة أخرى (١٩) .

وبهذا الفكر الذى قدمه المفكر الإسلامى سيد قطب فى مؤلفه معالم فى الطريق رسم البدايات الأولى لفكر إسلامى واضح وصريح ، غير أنه تميز بأنه فكر إنسانى فى وقت أزمة ، أو صرخة انسانية متألمة دفعت إليها قسوة السياط . وإذا كان من المنطقى أن ندرك أفكاره وتطرفها باعتبارها نوعا من فكر الأزمة ، فإنه من غير المنطقي أن نعمم فكر الأزمة لكى يصبح فكر البشر والمجتمع فى وقت الطبيعة المعتادة . وذلك ما حدث ، حيث قامت الجماعات الإسلامية - خاصة تلك التى تكاثرت على ساحة الاحياء الإسلامى فى فترة السبعينات - بتطوير جوانب التطرف فى أفكار سيد قطب وأبو الأعلى المودودى .لقد كان هذا التطوير فى جانب منه انعكاسا لفكر الشباب وسلوكهم، وفى جانب آخر انعكاسا لظروف القسوة التى لقيها أبناء هذه الجماعات فى فترة الستينات والسبعينات ، ومن ناحية ثالثة نتيجة لتضخم حجم ومكانة هذه الجماعات ، وهو موضوع الفقرة التالية .

ثالثا : جماعات الاحياء والتطرف ، وبواعثها وأنماطها .

أشرنا فى الصفحات السابقة إلى أن المجتمعات الإسلامية تعرضت فى السنوات الأخيره لظروف ضاغطة أدت إلى اثارة العواطف والمشاعر الإسلامية فى اطارها ، بحيث نستطيع أن نقول انه إلى جانب أن المجتمع الإسلامى قد دخل مرحلة بداية الوعى بذاته بعد عصر الانهيار الذى شهده والذى دفع إلى قيام تيارات فكرية عديده تناقش طبيعة الصحوة واتجاهها، فإن هناك مجموعة من الظروف التى عجلت من انطلاق الصحوة أولا ، ومن تبنيها لمنطق العنف والتطرف ثانيا وسوف نذكر بعض هذه الظروف :

١ - ويتمثل الظرف الأول فى الضغط الذى مارسته القوى الاجنبية على العالم الإسلامي

. حيث نجد أن القوى الغربية الرأسمالية تولت عملية الضغط عليه من الخارج ، تارة من خلال موجات الاستعمار المباشر بالجنود الذين يقهرون الارادة الوطنية ، وتارة أخرى بواسطة الموجات العلمانية – سواء أدى هذا الدور المبشرون الأوربيون بها ، أو أدته الصفوات الوطنية بالوكالة عنه – وتارة ثالثة من خلال الاستقطاب والتبعية الاقتصادية والسياسية ، ومن ثم الثقافية والحضارية . وخلال ذلك نجد أن القوى الغربية الاشتراكية كان لها ضغطها أيضا ، لكنه من الداخل – حيث انتشر فكرها فى داخل المجتمع أحيانا لبريق الفكر ذاته بالنسبة لجماهير فقيرة تعانى من الحرمان ، وأحيانا أخرى لدعم القوى الاشتراكية له عن طريق خلق مجموعات اشتراكية فى الداخل تصبح امتداداتها داخل هذه المجتمعات . وسواء كانوا علمانيين ليبراليين أو اشتراكيين فقد عمل جميعهم على تقويض الإسلام باعتباره أساسا للحضارة واطارا لتنظيم المجتمع ، ومن ثم كان من المنطقى أن تؤذى هذه الممارسات الضمير المسلم وقد تثيره . ومن ثم يصبح من المتوقع تشكيل رد فعل لذلك ، ولأن الشباب هم الأكثر حساسية ، فهم الأكثر اقداما على تحمل أعباء الاحياء الإسلامى وتبعاته .

٢ – ويتمثل الظرف الثانى فى القسوة التى عوملت بها الجماعات الحاملة للنشاط الدينى خلال العقود المختلفة ابتداء من عقد الأربعينيات وحتى عقد الثمانينيات ، ولقد لعب كل عقد من هذه العقود دوره فى تقليم أظافر الجماعة الدينية . فخلال عقد الأربيعنات وجهت الضربة الأولى لهذه الجماعة عن طريق اغتيال قيادتها الملهمة ، تمثل ذلك فى اغتيال مرشد الجماعة ومؤسسها الشيخ حسن البنا . ولقد كانت الخسارة فادحة بالنسبة لبناء الجماعة ، حيث ترك الرجل فراغا لا يسده غيره . وفى فترة الخمسينات تصادمت صفوة يوليو فى عام ١٩٥٤ – أثر حادث محاولة اغتيال الرئيس جمال عبد الناصر – مع جماعة الاخوان وحاولت صفوة يوليو تصفية الجماعة تصفية نهائية ، أعدمت خلالها القيادات الأساسية ، ودفعت بالبقية إلى اسجون والمعتقلات ، ومن ثم واجهوا تعذيبا مؤلما جعلهم يمتلئون بمشاعر الانتقام على الصفوة العلمانية الحاكمة ، وأيضا على المجتمع الذى لم يثر عليها . وشهدت فترة الستينات استمرارا لتصفية فلول جماعة الاخوان ، فبعضهم بقى فى السجون والمعتقلات ، بينما هاجر البعض الآخر إلى

مجتمعات الخليج ، هاربا بما لديه من أفكار ومبادئ ، ومن بقى آثر الصمت والسلامة تقية من نظام ظالم على نحو ما رأى وشخص . ثم جاءت فترة السبعنيات ليحاول النظام السياسى الاستعانة بالجماعات الإسلامية فى ضرب الجماعات الأيديولوجية الأخرى - الماركسيين والناصريين - ومن ثم حولها النظام السياسى الى أداة فى يده لضرب الخصوم وابتلاعهم ، فلما افترقت مصالح الجماعات الإسلامية عن مصالح النظام السياسى لم يكتفى بضربها بقسوة ، بل زاد عليها بأن حاول السخرية من رموزها والنيل من مفاهيم ذات قداسة بالنسبة لمعتقداتها .

٣ - وتشكل التوجهات الإستهلاكية لسياسات الانفتاح الاقتصادى فى السبعينات ظرفا ملائما لنمو هذه الجماعات . ومنذ أن طرحت شعارات الانفتاح الاقتصادى والسياسى ، أتخمت أسواق المجتمع بسلع استهلاكية أثارت نزوات الاستهلاك وغرائزه عند البشر . وبدأت السلع ، مرتبطة بمناخ الحرمان الذى عاشته جماهير الشارع المسلم ، تهدد بتاً كل قيم التقشف والبساطة والجماعية ذات الأساس الدينى عند الجماهير ، وأيضا بانتشار قيم الفساد والتبذل والاباحية ، بحيث يمكن القول أن هذه التوجهات الاستهلاكية أثرت كثيرا على الحس المسلم وأثارته ، ودفعته إلى تساؤلات كثيرة ، من بينها هل يمكن أن يحدث هذا الابتذال فى مجتمع الإسلام ؟ هل يمكن أن يتعايش هذا الترف مع الحرمان الذى يعانيه بعض المسلمون فى الداخل أو الظروف القاسية التى يعيش فى ظلها المجاهدون فى الخارج ؟ ومن المنطقى أن تثير الاجابات على هذه الأسئلة حفيظة الشباب المسلم لأنها تضرب لديه على أوتار الطهارة ، والنقاء والدفاع عن جوهر الإسلام .

٤ - من الممكن القول بأن ضعف النظام السياسى فى فترة السبعينات لعب دورا أساسيا فى دعم الجماعات الإسلامية وتثبيت مكانتها . فقد كان من المنطقى - نظرا لضعف النظام السياسى - أن يحاول أداء فاعليته بالنظر إلى القوى الدينية المتنافسة ، وهى فى مصر قوى الجماعة المسيحية في مواجهة قوى الجماعة المسلمة . وإذا كان النظام السياسى فى

المراحل الأولى من الصراع بين القوى الدينية المتباينة قد امتلك السيطرة على هذه القوى وعلى مستوى الصراع ذاته فإنه فى المراحل المتأخرة من الصراع قعد النظام السياسى السيطرة على تطور الصراع واتجاهاته . وقد أدى ذلك الى وقوع نتيجتين ، الأولى وضوح وتحدد بناء الجماعة الإسلامية واكتشافها لذاتها وتحديدها الدقيق لمطالبها ، هذا إلى جانب تحدد طبيعة علاقاتها بالقوى الدينية الأخرى . إضافة إلى ذلك بدأت الجماعات الإسلامية تدخل مرحلة التجريب الثورى مع النظام السياسى ، تدير الصراع ضده ، تضربه تتلقى ضرباته ، وأثناء ذلك تدعم بنيتها ، ولقد توجت هذه المرحلة باغتيال رأس النظام السياسى ذاته .

كان من المنطقى إذا أن تفرز هذه الظروف عددا كبيرا من الجماعات الإسلامية ، تشترك غالبيتها - بسبب الظروف السابقة - فى العمل وفقا لعواطف أو مشاعر متطرفة . بيد أننا نستطيع أن نصنف هذه الجماعات بالنظر إلى ثلاثة أنماط :

النمط الأول : هو النمط الانسحابى ، ويشير هذا النمط إلى كونه مرحلة وحالة ، فهو مرحلة لأن هذا النمط عادة ما يسود المراحل الأولى لنمو الجماعات الإسلامية الرافضة ، التى تجد نفسها فى مواجهة حياة المجتمع التى يدب فيها الوهن والانهيار ، حيث يتجه أفراد الجمماعة هاربين إلى بساطة الإسلام كما تحددها المواثيق الأساسية ، إذ يعمل الشباب خلال هذه المرحلة على تعميق المبادئ الإسلامية فى نواتهم ، ويتواصل تعميق هذه القيم والمبادئ الإسلامية ليتوازى مع الانفصال بنفس القدر عن المجتمع الذى يمثل نوعا من الجاهلية . ومن ثم تبدأ الجماعة فى الدخول الى مراحل تالية من الإيجابية سواء فيما يتعلق بعلاقتها بالقوى الدينية الأخرى أو بالنظام السياسى وصفوته العلمانية . ويعتبر هذا النمط من الجماعات الإسلامية حالة حينما تعمق الجماعة ممارساتها الدينية ، بحيث يقتصر دينها على ضميرها الفردى دون الاهتمام بالجانب الايجابى أو التنظيمى لمجتمع . حيث توجد هذه الحالة عادة عند الجماعات الصوفية التى بدأت تنتشر فى الفترة الأخيرة فى الريف المصرى . فهى تمثل حالة من الانسحاب عن الحياة العامة أو هى طريق للنجاة بالدين والضمير الدينى ولو على المستوى الفردى وللمجتمع رب يصونه ويحميه .

والنمط الثانى : هو النمط المساير ، وهو نمط يتميز بامتلاكه ادراكا كاملا لمعتقدات الدين ومبادئه ، لكنه من ناحية ثانية يدرك قوة النظام السياسى المحيط مقارنة بقوته ، ومن ناحية ثانية فلهذا النمط خبراته التاريخية المؤلمة ، التى كانت دائما ذات رصيد سلبى بالنسبة له. ومن ثم نجد أن هذا النمط يراقب عن قرب المراحل التى يمر بها النظام السياسى ، فى فترات قسوة النظام السياسى وبطشه نجد أن جماعة هذا النمط تتراجع إلى مستوى الحفاظ على المعتقدات والمبادئ ، وحينما يعيش النظام السياسى فترة من الانفراج الديموقراطى والسياسى نجد أن جماعة هذا النمط تطالب ببعض الاصلاحات المستندة إلى أساس اسلامى ، وتشكل جماعة الاخوان المسلمين الجماعة الممثلة أصدق تمثيل هذا النمط . فلها خبراتها التاريخية المؤلمة مع النظام السياسى، ولها انسحاباتها إلى مبادئها ومعتقداتها فى فترة بطش النظام السياسى وقهره ، ولها تقدمها الايجابى للمشاركة فى الحياة السياسية حينما يعيش النظام السياسى فترة من الانفراج الديموقراطى . وعادة ما تشارك فى الحياة السياسية وفقا لقواعد اللعبة السياسية المعترف بها بين مختلف الجماعات والقوى السياسية .

ويعتبر النمط الرافض هو النمط الثالث فى هذا الاطار . وفى اطار هذا النمط يبدأ المنسحبون فى المرحلة الأولى لنمو مشاعر الاحياء الإسلامى فى التجمع والانسحاب من قلب الحياة التى يرفضونها . ومن ثم الاتجاه إلى تشكيل مجتمعات لها ثقافتها الخاصة المحدودة ، ولها علاقاتها وتفاعلاتها الاجتماعية الموجهة برموز المجتمع ، وهو الانفصال الذى يدعمه عادة الوعى الدينى للأعضاء ، وهو الوعى الذى أصبح واضحا ومحددا . ومن هنا يبدأ التفاعل داخل المجتمع بين ثقافتين ، ثقافة المجتمع العام (قيمه ومعتقداته) ، والثقافة الخاصة بمجتمعات الجماعات الإسلامية . وتصبح الثقافة الغربية – التى ينتمى إليها أيديولوجيا الدولة وثقافتها – مثيرة للشباب ذوى الارتباط بقيم ومبادئ ثقافة التراث والدين . فهم أمام الثقافة الغربية يشعرون بأنهم يجتثوا من جذورهم ، ونمثل لهذا الوضع بحالة كثير من الإناث المتعلمات فى كثير من الأقطار الإسلامية العربية وايران . فحينما واجهن أفكار تحرير المرأة ، وطوفان القيم الاستهلاكية ، نجد أن صورهم قد بدأت تظهر بشكل عام وهم يلتفون بالشادور الأسود داخل الحرم الجامعى لجامعة طهران ، أو فى الثوب الطويل الأبيض وخمار الوجه داخل الحرم

الجامعى لجامعة الأردن بالقرب من عمان ، أو بالحجاب الأسود والثوب الطويل أو النقاب فى الحرم الجامعى لجامعات أسيوط وعين شمس والقاهرة فى مصر . وإذا سألتهم عن سر هذا السلوك فإنهم سوف يجيبون عليك لأنهم قرروا أن يلبسوا هذه الملابس التقليدية - حتى ولو كان ذلك على غير رغبة آبائهم أو اجدادهم الذين عارضوهم فى هذا الصدد - ليس لأسباب دينية فقط ، ولكن لأن هذا الزى يمنحهم شعورا بالهوية أو احساسا بالذات . فإذا لبسوا هذا الزى ، فإنه سوف يصبح من الواضح من هم ، أما إذا لبسوا الجينز الأزرق فقد يصبحون شيئا لا عربيا ولا أجنبيا (٢٠) (*) .

ويعتبر رفض الزى الذى يوافق عليه المجتمع أول أشكال الرفض ثم بعد ذلك تزداد الكثافة من حيث العضوية ، ثم الكثافة الاجتماعية والثقافية المترتبة عليها . ثم يبدأ الانفصال عن المجتمع المحيط ، ومن ثم تتخلق فجوة بين مجتمع الشباب المتحمس لاسلامه من ناحية وبقية بناء المجتمع الذى يبطش به من ناحية أخرى . وفى هذا الاطار تدخل الجماعة فى صدام مع النظام القائم حول بعض التفاصيل ، لكنها لا تكون حتى هذه اللحظة مستندة إلى دعم جماهيرى كاف ، ولا تمتلك قوة اجتماعية قادرة ، ثم أن تصوراتها تظل قاصرة على الحاضر عاجزة عن الامتداد للمستقبل

وقد يتحول النمط الثالث من مرحلة الرفض الى ما يمكن أن نسميه بالمرحلة الثورية ، حيث تشكل هذه المرحلة أقصى حالات اكتمال هذا النمط . وتتحقق هذه الحالة إذا انسحبت الجماعات الدينية ، ومن ورائها الجماهير تدعم حركتها بصورة كاملة ، بعيدا عن النظام الاجتماعي والسياسى إن لم تتناقض معه ، وذلك بسبب ادانتها له بأنه لم يعد قادرا على اشباع

(*) فى سؤال للمحجبات المصريات بالجامعة عن الأسباب التى دفعتهن إلى ارتداء زى الحجاب أجابت عينة البحث بنسبة ٣٢,٢٪ لأن هذا الزى يقترب من الشرع الإسلامى ، بينما قالت نسبة ٣٠,٨٪ لأن هذا الزى يقربنى من الله ، بينما ذهبت نسبة ٢٠,٦٪ بأن ذلك لخوفى من عذاب الأخرة . وذكر نحو ١٠,١٪ بأن ذلك لعمق قراءاتى الدينية ، ونحو ٢٪ بأن ذلك لمجاراة بعض الصديقات (٢١) ، ذلك يعنى أن السبب الدافع إلى الحجاب أو الأخذ بالزى الإسلامى يرجع بالأساس الى الشعور الدينى المختلط بالحنين إلى الهوية الإسلامية المستقلة .

حاجاتها الأساسية ، ولا يعبر عن ضميرها أو اعتقادها . هذا إلى جانب امتلاك الجماعة أو الجماعات الإسلامية أولا لرموزها الخاصة ، وثانيا لقواعدها الجماهيرية الواسعة التى يمكن أن تعتمد عليها إذا دعت الحاجة إلى ذلك . ويصبح حينئذ أن كل انسحاب للجماهير من التحالف والنظام القائم هو فى ذات الوقت ارتباط ايجابى بالجماعات الثورية التى تعد بتوفير الاشباع ، خاصة اذا كانت هذه الجماعات تتجانس مع جماهيرها فى عمق العقيدة . هذا بالاضافة إلى امتلاك الجماعة أو الجماعات الثورية لأيديولوجية مستقبلية ، تمثل قمة اكتمال النمط الرافض ، تحدد طبيعة الطريق الذى ينبغى السير فيه بعد تحقيق النجاح المرحلى بالانتصار على النظام المغرب من حيث توجهاته وممارساته . وحينما تصل الجماعة الثورية إلى أقصى قوة لها ، وإذا عملت الظروف السابقة لصالحها ، وحينما يحرم النظام الاجتماعى والسياسى القائم فى مقابل ذلك من قواعده الجماهيرية ، حيث يعانى العزلة والضعف ، فإننا نكون حينئذ فى مواجهة لحظة الصفر التى ينطلق عندها الاعصار الثورى متصاعدا ليقضى على النظام العلمانى إلى غير رجعة وليؤسس مجتمعا جديدا وتكون الجماعة الثورية الرافضة قد حققت بذلك غايتها ، أليس ذلك هو الذى حدث بالتحديد فى ايران ؟ (٢٢) .

إذا كانت الجماعة الرافضة قد اكتملت لها حالتها الثورية كما حدث فى ايران ، فإن ذلك قد تحقق بالنظر إلى ظروف بنية هذه الجماعات فى المجتمع الإيرانى - على نحو ما أشرنا سابقا - وأيضا بالنظر إلى طبيعة النظام السياسى المسيطر ، وهو الأمر الذى مكن هذه الجماعات للانتقال من حالة الرفض إلى حالة الثورة حتى أطاحت بشاه ايران .

على العكس من ذلك فقد بقيت هذه الجماعات فى مصر ومجتمعات العالم الإسلامى الأخرى عند مستوى الرفض ، دون أن تتحول إلى حالة الثورة وذلك لعدة ظروف سوف نعرض لها ، ولعل أبرزها أن هذه الجماعات لم تحصل على الدعم الجماهيرى لها وذلك لكونها لم تستطع حتى الآن بناء جسور أيديولوجية بينها وبين هذه الجماهير ، وبرغم التعدد الهائل للجماعات الإسلامية على الساحة المصرية ، فإننا نجد أن أبرز هذه الجماعات ثلاثة نتحدث بايجاز عن كل منها على حدة .

(أ) جماعة التكفير والهجرة :

وتعتبر هذه الجماعة من أبرز الجماعات الإسلامية التى ظهرت بعد ذلك ، وهى الجماعة التى تزعمها شكرى مصطفى ، وهو واحد من آلاف الشبان الذين تم القبض عليهم خلال أحداث ١٩٦٥ ، بدون تهمة واضحة ، وقضى فى السجن الفترة من ١٩٦٥ - ١٩٧١ . وبسبب ما شاهده خلال هذه الفترة داخل المعتقلات ، نجده قد وضع فكره الذى اعتمد عليه عند خروجه من السجن ، وهو الفكر الذى استند إليه فى تأسيس جماعته . وقد استلهم شكرى مصطفى المفكر الإسلامى سيد قطب فى مؤلفه (معالم فى الطريق) لبناء ايديولوجيتة التى تستهدف بناء مجتمع مسلم حقيقى ، وفى مقابل ذلك نجده قد وصف المجتمع المصرى المعاصر له بالجاهلية .

ولقد استطاعت هذه الجماعة أن تجند عددا كبيرا من الاعضاء وأخضعتهم لنوع من التربية الإسلامية المتطرفة ، بحيث كانت تستهدف أن تخلق منهم طليعة الاحياء الإسلامى . غير أنه من الملاحظ على هذه الجماعة أنها كانت تميل عادة إلى سلوكيات العنف والتطرف .

ولقد بدأت نهاية هذه الجماعة حينما شرع زعيمها شكرى مصطفى فى تأديب الخارجين عليها باستخدام العنف حتى ضد أعضائها الذين يحاولون الخروج منها .. حدث ذلك فى نوفمبر ١٩٧٦ مما دفع السلطات الأمنية للتدخل لأول مرة لمواجهة هذه الجماعة التى ظلت تمارس العنف بصورة متطرفة ، حتى قامت باختطاف الشيخ الذهبى كرهينة يساوم بها زعيم الجماعة حتى يصل صوت الجماعة الى عامة المسلمين ، وتوضيح أهدافها ومبادئها التى أطلق عليها مرحلة البلاغ . وقد تم القبض علي زعيم الجماعة وبعض أعضائها فى" أعقاب اختطاف ومقتل الشيخ محمد الذهبى ، وصدر الحكم باعدامه هو وثلاثة من أتباعه (٢٣) .

(ب) الجماعات الإسلامية الطلابية :

نستطيع أن نؤكد أن الجماعات الإسلامية الطلابية كانت من خلق النظام السياسى

بالأساس فى الفترة التى بدأت فى ١٩٧٠ . ومن ثم يمكن القول بأنها كانت من أكثر التيارات الإسلامية قوة خلال هذه الفترة ، باعتبار أنها كانت القوة الجماهيرية الإسلامية الوحيدة داخل الحرم الجامعى والتى استطاعت استقطاب وتجنيد كثير من العناصر الطلابية – خاصة من داخل كليتى الطب والهندسة – . ولقد كان نمو الجماعة الإسلامية الطلابية خلال هذه الفترة على حساب الجماعات الأيديولوجية الأخرى داخل الحرم الجامعى – الشيوعيون الناصريون – والمعارضة للنظام السياسى . وهو الأمر الذى دفع النظام السياسى خلال هذه الفترة الى تشجيعها .

وإذا كانت الجماعات الطلابية الإسلامية قد نشأت فى أعقاب حرب ١٩٦٧ ، فإنها تطورت حتى اكتسبت قوة وشرعية فى أعقاب ١٩٧٣ ، ووصلت إلى ذروتها فى عام ١٩٧٦ . ورغم أن السلطة السياسية فى مصر قد استفادت من هذه الجماعات فى مواجهة القوى الطلابية الأخرى ، وهو الأمر الذى دفع إلى تشجيعها ، مما أدى إلى نموها نموا هائلا فى فترة محدودة . فإنه يمكن القول بأن القوة الحقيقة لهذه الجماعات كانت ذات طبيعة ديناميكية خاصة بها ، حيث اكتسبت هذه الجماعات الإسلامية قوتها الضخمة داخل الجامعات كنتيجة لنجاحها فى فهم مشاكل الجامعة ، والمشكلات الطلابية وطرحها حلولا عملية لهذه المشكلات . من هذه المشكلات مثلا مشكلة الكتاب الجامعى ، الدروس الخصوصية ، الاختلاط فى المواصلات وفى الجامعة ، وغير ذلك من المشكلات . حيث قامت هذه الجماعات بحل المشكلات الجامعية والطلابية استنادا إلى أسس دينية . وقد ازدادت الجماعات الإسلامية تدريجيا قوة وعددا . اضافة إلى تزايد جهودها حتى تمكنت فى النهاية من السيطرة على اتحاد الطلبة فى الجامعات المصرية .

وبرغم أن الجماعات الإسلامية قد نشأت داخل أسوار الجامعات إلا أنها كانت تهدف أساسا إلى نقل المجتمع الخارجى من مجتمع جاهلى إلى مجتمع اسلامى . وقد بدأت فاعليتها تمتد إلى ما بعد أسوار الجامعة من خلال حدثين كبيرين ، هما تنظيم صلاة عيد الفطر وعيد الأضحى فى أماكن مفتوحة تضم آلاف المصلين كنوع من استعراض القوة فى مواجهة النظام

السياسى . وقد بدأت العلاقة تنهار بين الجماعات الطلابية الإسلامية والسادات فى أعقاب زيارته الأخيرة لمدينة القدس . وقد شهدت نهاية حكم السادات تدهور ثلاثة علاقات أساسية كانت هذه الجماعات طرفا فيها وهى :

١ – العلاقة بين الجماعات الطلابية الإسلامية والسلطة السياسية .

٢ – العلاقة بين الجماعات الطلابية الإسلامية والمسيحيين خاصة من طلاب الجامعة ، وبصفة خاصة فى أسيوط والمنيا ، وهى الأحداث التى أطلق عليها الفتنة الطائفية التى وصلت ذروتها بحوادث الزواية الحمراء .

٣ – تدهور العلاقة بين السلطة السياسية والجماعة المسيحية التي بدأت لها ممارساتها هى الأخرى (٢٤) .

(جـ) جماعة الجهاد :

كان لهذه الجماعة وجودها المحدود فى بداية السبعينات ، إلا أنها بدأت تتضخم من حيث عددها وفاعليتها فى أعقاب الضربات التى وجهت إلى الجماعة الإسلامية بقيادة صالح سرية وجماعة التكفير والهجرة بقيادة شكرى مصطفى ، بحيث أصبح لها وجودها البارز والرئيسى خلال الفترة الأخيرة . ويتحدد الفكر الأساسى لهذه الجماعة كما يوضحه كتاب الفريضة الغائبة فى العمل علي تخطيط استراتيجية ملائمة للوصول إلى الحكم . فالجهاد ضد الحاكم الظالم والتمرد على السلطة السياسية القائمة يأتى فى فكر هذه الجماعة قبل كل شىء آخر . وقد استعان زعماء هذه الجماعة بفكر وكتابات ابن تيمية فى وضع كتاب الفريضة الغائبة الذى يشكل دستور الجماعة .

ويرى عبد السلام فرج أحد زعماء الجماعة وواضع كتاب الفريضة الغائبة أن الحركة الإسلامية المعاصرة فشلت فى تحقيق أهدافها . وقام بانتقاد كافة التيارات الإسلامية الحديثة ، بدءا بالجماعات الإسلامية الطلابية ، وجماعة التكفير والهجرة ، والاخوان المسلمين الجدد الذين يدعون إلى تكوين حزب اسلامى ، وأولئك الذين يتبنون فكرة الدعوة الإسلامية والعمل على

الوصول إلى القيادات العليا فى الدولة بحيث ينهار تدريجيا النظام غير الإسلامى .

ويستبعد كتاب الفريضة الغائبة أى قضية أخرى غير قضية اقامة الدولة الإسلامية . فالجهاد لاستعادة القدس يأتى فى مرتبة تالية نظرا لأنه إذا انتصرت قوى الجهاد الإسلامى ، فإن استثمار هذا سوف يكون من قبل دولة غير اسلامية . كذلك العمل ضد الامبريالية أو غير ذلك لا يأتى ذكره قبل اقامة الدولة الإسلامية . وفى هذا الاطار يشير كتاب الفريضة الغائبة إلى وضوح كامل – من وجهة نظر الجماعة – لترتيب أولويات الجهاد ، فهى تبدأ بالعدو القريب الذى يحتاج إلى اعادة تنشئته اسلاميا ، وتؤجل العدو البعيد (قوى الامبريالية) حتي تنجح فى بناء مجتمعها الإسلامى وتنشيط حضارتها الإسلامية لتكون درعها الواقى فى صراعها مع هذه القوى .

وبهذه الأفكار نجد أن كتاب الفريضة الغائبة قد خطا خطوة أبعد بالفكر الإسلامى الحديث ، وذلك بطرحه الجهاد باعتباره استراتيجية عمل بصورة واضحة ومحددة وذات طابع عملى تجلى بأوضح صورة فى حادث اغتيال الرئيس السادات قمة السلطة فى الدولة . ومع ذلك فنحن لايمكننا حتى الآن أن نتنبأ بما سيصل إليه كتاب الفريضة الغائبة من تأثير ، وهل سيكون له نفس الأثر الذى كان لكتاب «معالم فى الطريق» من حيث التأثير على الفكر الإسلامى الحديث أم سيكون النسيان نصيبه . الإجابة كامنة بلا شك فى قلب المستقبل ، وهو بعد من الزمان يستحق التأمل (٢٥) .

رابعا : مستقبل الاحياء الإسلامى ، بعض الافتراضات .

ادراكا منا أن المستقبل ليس إلا امتدادا للحاضر بأصوله المتجذرة فى الماضى ، فإننا من الممكن أن نطرح مجموعة من التوقعات البديلة التى من الممكن أن تلعب دورها فى استكشاف مستقبل ظاهرة الاحياء الإسلامى . بيد أنه إذا كان الحاضر يتكون من مجموعة من المتغيرات التى يؤدى تفاعلها إلى صياغة بناء هذا الحاضر، فإن تحديدنا لطبيعة المتغيرات التى سوف تصنع التفاعل فى المستقبل سوف يعيننا كثيرا فى تحديد شكل بنائه المتوقع . ومتغيرات

المستقبل ليست سوى متغيرات الحاضر ممتدة إلى الأمام فى الزمان ونحاول فيما يلى حصر هذه المتغيرات .

١ – المتغير الأول : هو المتغير العالمى ، ونعنى به موقف القوى العالمية من المجتمعات الإسلامية . ويتجلى هذا الموقف من جانبين ، الأول ، مدى ضغط القوى العالمية على المجتمعات الإسلامية . ويتجلى هذا الضغط من خلال ثلاثة أبعاد ، الأول ترسيخها للتبعية الاقتصادية والسياسية والثقافية لهذه المجتمعات دونما المساعدة على حل مشكلاتها سواء تلك المتعلقة بالبناء التحتى للمجتمع ، والتى قد تعوق التنمية الاقتصادية الاجتماعية ، أو المتعلقة بمتطلبات التنمية الاجتماعية الاقتصادية ذاتها . مما يجعل المجتمعات الإسلامية تحت وطأة المشكلات التى تسهم فى اشاعة التوتر فى أبنيتها ، وتكون هذه المشكلات عادة هي المحاور التى تتنامى حولها قوى المعارضة ، ومن بين هذه القوى الجماعات الإسلامية التى تعتبر التنظيمات الوحيدة التى لديها امكانية التواصل مع الجماهير . ويتمثل البعد الثانى فى ضغط وتأثير القوى العالمية من أجل التغلغل داخل المجتمعات الإسلامية بصورة سافرة ، خاصة التغلغل الثقافى من خلال نشر مجموعة من التوجهات والقيم الى حالات الانحراف والتبذل والفساد والاباحية . فى هذه الحالة فإنها سوف تثير الرموز الإسلامية لدى جماعات الإسلام ، وذلك سوف يدفعها إلى تشكيل رد فعل واستجابة، قد يتخذ رد الفعل الاتجاه نحو العمل على تعميق المبادىء والقيم الإسلامية فى ذاتها أولا ، ثم فى جماهيرها ثانيا والارتباط بهذه المبادئ ، أو قد تتخذ الاستجابة شكل رفض المثير ومحاولة التقدم للقضاء عليه ، وكلاهما سوف يؤدى إلى تراكم الخبرة لدى الجماعات الإسلامية . أما البعد الثالث فيتمثل فى محاولة القوى العالمية محاصرة المد الإسلامى أينما كان وقطع الطريق عليه . على سبيل المثال محاصرة الثورة الايرانية بخلق شواغل عالمية لها – كالحرب بينها وبين العراق – حتى لا تتحول إلى ثورة إسلامية رائدة محاصرة النمو الذرى للباكستان حتى لا تتحول إلى قوة اسلامية ذرية والمتابعة الدقيقة لبرنامجها النووى ، الحفاظ على مجتمعات الخليج البترولية كما هى ، فأفضل الأحوال بالنسبة للقوى العالمية هو استمرار ماهو قائم ، وأن تتدفق أموال البترول الى خزائن الدولة أو البنوك فى سويسرا – لا يهم تحت حسابات عامة أو خاصة – ، فذلك أفضل من أن تتجه نحو التنمية الحقيقية لهذه المجتمعات ، أو

تنمية العالم الإسلامي أو بعض قطاعاته . أو حصار مصر - بلد الأزهر الشريف - بمشكلاتها الاقتصادية ، حتى تظل منكفئة على ذاتها ، لا تستطيع تحت وطأة مشكلاتها أن تساعد غيرها ، بل تعجز عن اشباع الحاجات اليومية لجماهيرها ، وذلك من شأنه أن يولد مشاكل كثيرة ويدفع إلى مخاطر متعددة .

٢ - وتعتبر الصفوات الحاكمة والأنظمة السياسية في مجتمعات العالم الإسلامي هي المتغير الثاني في بناء تصورنا للمستقبل ، وتتحدد فاعلية هذه النظم السياسية بالنظر إلي عدة خيارات . الأول : أن تغالى في عدائها للجماعات الإسلامية وتتعقبها في كل مكان برغم عجز هذه الأنظمة السياسية عن حل مشكلات الواقع التي تفرض حرمانات كثيرة على الجماهير . ومن ثم تدفع هذه الأخيرة اما إلى الالتحام مع الجماعات الاسلامية أو على الأقل الوقوف موقف الحياد في تفاعل هذه الجماعات وصراعها مع النظام السياسي . والثاني ، أن تعمل الأنظمة السياسية في المجتمعات الإسلامية على حل مشكلات الواقع الاجتماعي . بل تدفع بالتنمية الاجتماعية الاقتصادية الى مستويات أفضل ، بحيث ينعكس ذلك على اشباع الجماهير لحاجاتها الأساسية . غير أن موقفها من الجماعات الإسلامية يظل كما هو حيث النظر إليها باعتبارها جماعات تهدد الإستقرار الاجتماعي ، ومن ثم تعقبها من أجل القضاء عليها . في هذه الحالة نجد أن النظام السياسي يحرم الجماعات الإسلامية من امكانية الانتشار الجماهيري ، بل يجعل منها مجرد بؤر محصورة ، ومن ثم مطلوب القضاء عليها . بل اننا نجد أن الأنظمة السياسية على هذا النحو قد تنجح في جذب الجماهير لصفها ، بحيث تصبح هذه الجماعات عارية من أى دعم جماهيرى . ويتمثل الخيار الثالث في أن النظام السياسي قد ينجح في حل مشكلات الجماهير ودفع التنمية الاجتماعية الاقتصادية من ناحية ، واشاعة نوع من المناخ الديموقراطي من ناحية أخرى بحيث يمكن لهذه الجماعات أن تعبر عن وجهة نظرها بل ويتم الحوار بشأنها وحسب قواعد اللعبة الديموقراطية تتحدد خطوات النظام وطبيعة سلوكه .

وبذلك ينقل التحدى إلى ساحة الجماعات الإسلامية ذاتها ، أى من هذه الاختيارات سوف يؤثر بلا شك على التطور المستقبلي المتوقع لحركة الاحياء الإسلامي .

٣ – ويعتبر المجتمع هو المتغير الثالث فى بناء التوقع المستقبلى لحركة الاحياء الإسلامى ، وما يهمنا هنا طبيعة الحالة التى عليها المجتمع . هل المجتمع على درجة عالية من التعليم والثقافة بحيث يستطيع التمييز بين المشروع العلمانى والمشروع الإسلامى فيما يتعلق بتحقيق التقدم ، أم أن مستوياته التعليمية لا تتيح له ذلك . هل المجتمع تعرض لتنشئة علمانية مكثفة فى الفترة السابقة ابتداء من الغزو العلمانى وحتى الآن بحيث تجعله يستوعب مجموعة القيم والأفكار العلمانية التى يتعاطف على أساسها مع الصفوات العلمانية الحاكمة أم أن تدينه الإسلامى مازال قويا ، ومازال متمسكا به ، ومن ثم فالمشروع الإسلامى يثير بطبيعته أمجاد الماضى وتقديس رموز دينية غالية لديه . ومن ثم فهو دائما على تعاطف مع الجماعات الإسلامية لأنها رمز الصحوة ، والدين ، وتجاوزاتها التى قد تقع هى تجاوزات كل من حاول فأخطأ . ويرتبط بذلك هل هذا المجتمع لديه ادراكا كاملا لطبيعة دينه الإسلامى بكل جانبه وأنه دين للتنظيم الاجتماعى ورقى الأمة مثلما هو دين لنقاء الضمير الفردى وطهارة سلوك الإنسان ؟ أم أن الجماهير فى هذا المجتمع قد اختزل ايمانها الدينى فأصبح سلوكا روتينيا يقتصر على مجموعة من العبادات التى تدعم الضمير الفردى وموقفه من تعاليم الرب ، دونما اعتبار للاخر أو للمجتمع ، طالما أن الإنسان يراعى أوامر الله فى سلوكه . ويرتبط بذلك ايمانه بالغيبيات وعشق للعالم الآخر ، وربما محاولة لخلق بعض كائناته فى العالم الحاضر .

٤ – ويمكن النظر إلى جماعات الاحياء الإسلامى باعتبارها المتغير الرابع . ويمكن أن تؤدى الجماعة الإسلامية فاعليتها بالنظر الى عدة أوضاع . الوضع الأول : أن تكون الجماعة الإسلامية ذاتها مبعثرة ، بمعنى أننا نجد على الساحة الإسلامية عدة جماعات كل لها رؤيتها ووجهة نظرها ، وتختلف عن بعضها البعض أما فى مستوى العنف الذى تتيحه أو مستوى الالتزام بالنصوص أو التطرف فى التفسير الذى تسمح به . فإذا كان هناك تباين بين هذه الجماعات ، فإن هذا الوضع سوف يضعف من قوة الجماعة الإسلامية ككل ، ومن ناحية ثانية قد يصبح مدخلا لصراع الجماعات مع بعضها البعض ، على حساب اهدافها الأساسية أما أن الجماعات الإسلامية أصبحت من النضج بحيث دفعت نفسها للابحار فى بحر واحد ، مع اختلافات بسيطة فى التفاصيل بين يمين المجرى أو يساره أم عمق الوسط . ويرتبط الوضع

الثانى بالمشروع الاجتماعى الذى ينبغى أن تمتلكه الجماعات الإسلامية . والسؤال هنا ، هل تمتلك الجماعات الإسلامية ككل المشروع الاجتماعى الإسلامى الذى يمكن أن يحقق أمان الأمة الإسلامية ؟ وهل هذا المشروع يمتلك درجة من العقلانية والوضوح والتفوق إذا قورن بالمشروعات الاجتماعية أو الحضارية الأخرى ؟ أم أن الجماعة الإسلامية من الكسل العقلى بحيث بقيت عند مستوى الالتزام الحرفى بالنصوص والمواثيق الأساسية للإسلام دونما محاولة استنطاقها أو الاستنباط منها ، أو دونما إدراك أننا نعيش فى قلب واقع متغير ؟ ومن ثم يصبح كلا منها غير مقنع فى ادعاءاته ، فأفكار غريبة على واقعنا ، ومن ثم فهى جماعة تناضل من أجل هدف دونما معرفة حقيقية ومفصلة بطبيعة هذا الهدف .

ويرتبط الوضع الثالث بالموقف من الجماهير ، بأى نظرة تنظر هذه الجماعات الإسلامية إلى الجماهير . هل ترى فيها جماهيرا انحرفت عن بعض قيم الدين ، نتيجة للضغط عليها أو بسبب تعرضها لغزو القيم العلمانية ، أو بسبب أنها جماهير سقطت فريسه الأمية فعرفت القليل عن دينها ، فهى جماهير ضحية ، ومن ثم فالأخذ بيدها ، وتعريفها بقيم دينها بعمقه وشموله ، ينبغى أن يتم بالحكمة والموعظة الحسنة ، حتى تتواصل معها هذه الجماهير ، بذلك تدرب جمهورها على أصول الإسلام الحنيف . وإذا اعترض النظام السياسى طريق التربية فلنوجه العنف إليه وليس إلى الجماهير . أم النظرة الى الجماهير باعتبارها جماهيرا انحرفت عن الإسلام ، ومن ثم فهم جاهليون فى مجتمع جاهلى ينبغى اعادته إلى حظيرة الإسلام بالعنف ان لم تفلح الحكمة والموعظة الحسنة . هنا ترى الجماعة الإسلامية أن ثمة انفصال بينهما وبين الجماهير ، وينبغى تغيير حالة الجماهير ولو بالقوة ليتحقق الاتصال .

ويتصل بذلك موقف الجماعات الإسلامية من جماهير الأديان الأخرى ، ليس هناك من شك أننا فى واقع متغير ، طرح شعارات المساواة والحرية وحقوق الإنسان . واننا ينبغى أن نأخذها فى الاعتبار ، لأنها كلها شعارات تتصل بحق الاختيار فى الاعتقاد الدينى . وفى هذا الاطار هل تميل الجماعات الإسلامية إلي النظرة العدوانية الى أهل الأديان الأخرى ، باعتبارهم

خارجون عن الملة ، ومطلوب هدايتهم ، وهو الأمر الذى قد يدفع الجماعة الإسلامية إلى سلوكيات تنتقل بها إلى ساحة الصراع مع الجماعات الدينية الأخرى ، وتستثير فيها غرائز الدفاع عن النفس ، أم أن الجماعة الإسلامية تنظر إليهم بنوع من التسامح ، وباعتبار أنهم أخوة وطن واحد ، وقد حفظ الإسلام حقوق أهل الملل الأخرى وواجباتهم فى المجتمع الإسلامى وهو ما ينبغى أن لا تخرج الجماعة الإسلامية عن تعاليمه .

ويشير الوضع الرابع إلى موقف الجماعة الإسلامية من العنف والسلوك المتطرف . منذ البداية نؤكد أن استخدام العنف فى بعض مراحل الحوار والتفاعل مع الجماعات الأخرى قد يكون مطلوبا ، غير أن ذلك ينبغى أن يكون استثناء لاعادة توجيه الحوار اذا انحرف . وهنا نتساءل فيما يتعلق بالعنف والتطرف ما هو المنطق الذى تتبناه الجماعات الإسلامية ، هل تتجه تحت تأثير القسوة التى واجهتها ، وتوترات الرغبة فى الانتقام إلى اعتماد أسلوب العنف المتطرف ، باعتباره الوسيلة لخلق المجتمع المسلم بعد انهيار مجتمع الجاهلية ؟ وهنا تنطلق الجماعة الإسلامية من ذاتها ، أى من خبرات الألم وحالة القطيعة مع المجتمع ، أم أن الجماعة الإسلامية ترى الحكمة والموعظة الحسنة وضرب الأمثال هى الوسائل التى ينبغى أن تكون طريقا لخلق المجتمع المسلم ، واتباع العنف ليس إلا استثناء لهذه القاعدة ، هنا نجد أن الجماعة تنطلق من دينها السمح ، الذى قال فيه الله تعالى لرسوله ، «ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك» .

٥ - ويتصل المتغير الخامس بقوى المعارضة الاجتماعية الأخرى . ما مدى قوة الجماعة الإسلامية ككل بالنظر إلى قوى المعارضة الأخرى ؟ أى مدى الانتشار والقبول الجماهيرى للجماعة الإسلامية بالنظر إلى قوى المعارضة السياسية الأخرى . وما هي الشرائح الاجتماعية التى تتغلغل فيها أفكارها بدرجة أكثر ؟ ثم ما هو مدى نجاح الممارسات الاجتماعية للجماعة الإسلامية بالنظر إلى قوى المعارضة الأخرى ؟ وما هى الاخفاقات التى واجهتها هذه القوى فى حركتها الاجتماعية ؟ أيضا ما هى جوانب الانفصال والاتصال بين الجماعة الإسلامية من

ناحية والقوى الاجتماعية والسياسية الأخرى من ناحية ثانية ؟ وأخيرا هل تنظر الجماعة الإسلامية إلى قوى المعارضة السياسية الأخرى باعتبارها وسائل تساعدها على تحقيق أهدافها ؟ ومن ثم فقد تدخل معها فى تحالفات مرحلية ، أم أن قوى المعارضة السياسية الأخرى هى التى تتبنى هذه النظرة إلى الجماعات الإسلامية فتطوعها لتحقيق اهدافها غير الإسلامية أما أن الجماعات الإسلامية تنظر إلى قوى المعارضة السياسية الأخرى باعتبارها من مكونات المجتمع الجاهلى ، ومن ثم ينبغى أن تكون هدفا للنضال ضدها مثل بقية عناصر المجتمع ، لخلق المجتمع المسلم .

٦ - ويتصل المتيغر السادس الأخير بحالة قوى الاحياء الإسلامى خارج المجتمع . هل استطاعت الجماعات الإسلامية فى المجتمعات الإسلامية الأخرى أن تحقق قدرا من الانتصار ؟ وما هو مدى هذا الانتصار ؟ هل هناك تواصل أو اتصال بين الجماعات الإسلامية على خريطة العالم الإسلامى ، بحيث يتيح لها هذا التواصل نوعا من تبادل الخبرة والدعم أم انه لا اتصال بين هذه الجماعات ؟ هل هناك حوار بين الجماعات الإسلامية على مستوى المجتمع الإسلامى أو على مستوى المجتمعات الإسلامية لتطوير مشروع حضارى اسلامى واحد ومتفق عليه ؟ حيث تختلف الجماعات الإسلامية عن بعضها البعض ليس فى نرع المشروع الحضارى الذى تطرحه ، ولكن فى درجة النجاح التى تمكنت الجماعة الإسلامية فى مجتمع اسلامى معين من تجسيد قدر من المشروع الإسلامى ، أو الاقتراب من تحقيقه لخلق المجتمع المسلم .

استنادا إلى مجموعة المتغيرات السابقة التى نرى أهميتها فى صياغة أية توقعات مستقبلية مفترضة عن حالة الاحياء الاسلامى ، فإننا نرى أن تفاعل هذه المتغيرات مع بعضها البعض سوف يقدم لنا مجموعة هائلة من التوقعات المستقبلية البديلة ، نختار من بينها أكثرها وضوحا وتحددا .

البديل الأول :

١ - أن تزيد القوى العالمية من احكام قبضتها على المجتمع ، بحيث تفرض عليه تبعيه

اقتصادية واجتماعية ، إلى جانب نشر قيم الاستهلاك وكل ما يتناقض مع قيم الإسلام بما فى ذلك أكثر القيم العلمانية تطرفا ، وارتباطا بذلك فالنظام السياسى التابع سوف يكون عاجزا بالتأكيد عن حل مشكلات الواقع الاجتماعى ، وغير قادر على دفع التنمية إلى افاق أحدث . بيد أنه تعويضا للتبعية والعجز عن حل المشكلات قد يتبنى القسوة مع الجماعة الإسلامية ، التى قد تختار العنف وليس غيره كوسيلة للتعامل مع النظام السياسى . فى هذه الحالة قد تكون الجماهير أقرب الى الجماعة الإسلامية إذا كان لديها مشروعا حضاريا اسلاميا تطرحه ، ينشر الأمل فى نطاق هذه الجماهير . فإن الجماعة الإسلامية على المدى الطويل قد تنجح فى خلق المجتمع المسلم ، فى اللحظة التاريخية التى تشعر فيها هذه الجماهير بأن الجماعة المسلمة هي التى تشكل قيادتها الحقيقية ومن ثم تقضى على النظام السياسى العلمانى .

البديل الثانى :

برغم استمرار وكثافة ضغط القوى العالمية على المجتمع ، إلا أن النظام السياسى العلمانى ينجح فى تحييد آثارها ونفوذها ويحقق نوعا من الأمن القومى الثقافى داخل مجتمعه . ويحاول هذا المجتمع بتخطيط واعى ودقيق لموارده أن يعبىء كل امكاناته أولا لبناء التنمية الاجتماعية الاقتصادية ، وثانيا لحل المشاكل اليومية للجماهير ، بحيث لا تعانى مشاعر التوتر والحرمان . ذلك برغم أن النظام السياسى « قد لا يتيح نوعا من المناخ الديموقراطى . فى مثل هذا الموقف فإنه يكون على الجماعة الإسلامية أن تبذل جهدا خارقا لخلق المجتمع المسلم ، ذلك لصعوبة استمالة الجماهير الذى يشبع النظام السياسى حاجاتها ، وأيضا لرفض النظام العلمانى الآخذ بوجهة نظر الجماعة الإسلامية فى بعض المسائل لأنه الأقوى أولا ، ولأنه يسلك طريقه بالنظر إلى مشروع حضارى علمانى . فى هذا البديل فإننا نجد أن النظام السياسى يميل عادة إلى استخدام التنظيمات الدينية فى تحقيق أهدافه . فإذا حاولت أى من الجماعات الإسلامية الخروج عليه ، فإنه يعتبرها جماعة منحرفة ، ويتصرف معها على هذا الأساس ، خاصة أن النظام السياسى إذا استخدم صنوف القسوة معها . فإن هذه القسوة قد لا تستثير أية عواطف جماهيرية .

البديل الثالث :

انه برغم استمرار ضغط القوى العالمية المتقدمة على المجتمع ، فإن النظام السياسى يكون في مقدوره تحييد هذا الضغط والوقوف فى وجهة ، غير أن هذا النظام السياسى ، وهو يعمل لتأسيس صرح التنمية الاجتماعية الاقتصادية أو حل مشاكل الجماهير واشباع حاجاتها الأساسية ، يستند إلى مشروع علماني بحت ، ويسمح في نفس الوقت بمناخ ديموقراطى يتفاعل فى اطاره المشروع الحضارى العلمانى مع المشروع الحضارى الإسلامى الذى تقدمه الجماعة الإسلامية ، ويرضى النظام السياسي - بحكم احترامه لقواعد اللعبة الديموقراطية - بنتائج التفاعل أو الحوار . وبالنسبة للجماعة الإسلامية فإننا نجدها بالمثل تميل إلى تبنى الحوار الديموقراطى كمنطق للتفاعل . فى مثل هذا البديل فنحن نتوقع نتيجتين : الأولى أن يحدث نوع من التوفيق أو التآليف بين المشروعين الحضاريين العلماني والإسلامى ، وحسب الأحوال ، أيهما الرئيسى وأيهما الثانوى . أو أن يتغلب المشروع الحضارى الإسلامى إذا قدم نفس الامتيازات بالمقارنة بالمشروع الحضارى العلمانى ، الفارق أن الجماهير استوعبت الإسلام بداخلها وتميل دائما لتكرار التجربة الإسلامية المجيدة أيام الخلافة الرشيدة ثم أنها تشعر بالأمان حينما تحتضن رموزها الثقافية المقدسة .

خامسا : ملاحظات حول ظواهر الاحياء والتطرف (خاتمة) .

فى ختام هذا الاستعراض الموجز لحركة الاحياء الاسلامى فى مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة ، حيث عرضنا للبدايات الأولى لعملية الاحياء الإسلامى ، ثم للعوامل والظروف العالمية والاقليمية والقومية والمرتبطة بالدين ذاته . يلى ذلك أننا عرضنا للتيارات الأساسية للاحياء الإسلامى ، وقمنا بتحليل الأسباب والعوامل التى أدت إلى تحول الاحياء من مستوياته السوية والعادية إلى مستوياته غير السوية حيث التطرف والعنف . ثم طرحنا تصور للتطورات المستقبلية المحتملة والمتوقعة لعملية الاحياء الإسلامى . وفيما يلى نعرض بعض الاستخلاصات العامة بشأن واقع عملية الاحياء الاسلامى ومستقبلها .

١ – من الواضح أن عملية الاحياء هى عملية تاريخية بالأساس ، وهى تاريخية بعدة معان . من ناحية أننا لكى نفهم عملية الاحياء الإسلامى فلابد أن نركز على الظروف التاريخية والعوامل التى أدت الى ظهور عملية الإحياء ، وهى عادة الظروف التى تشخص حالة مجتمع أو حضارة تمر بأزمة معينة ، وفى قلب هذه الأزمة نجد أن المجتمع الاسلامى أو الحضارة الاسلامية تطرح تلقائيا منطق الاحياء لتفادى الانهيار الكامل ، وذلك من أجل اكتساب أسباب القوة من جديد . فى هذا الاطار قد يتخذ الاحياء شكل التأكيد على القيم والمبادئ الإسلامية ، أو اعادة تنشئة وتربية الأفراد وفقا لأسس ومبادئ إسلامية . أو قد يتخذ الاحياء شكل اعادة تنظيم المجتمع الإسلامى وفقا لمجموعة المبادئ والأوامر الإسلامية .

وقد تعنى تاريخية الاحياء أن نموذج المجتمع الإسلامي الذى ينبغى أن يكون ليس من الحاضر على ما يشير بعض علماء الاجتماع مثل دور كيم ، وليس فى المستقبل على نحو ما يشير كارل ماركس حيث المجتمع الشيوعى ، ولكنه فى الماضى ، حيث يوجد النموذج المثالى للمجتمع الإنسانى فى المجتمع الإسلامى الأول الذى أسسه الرسول صلى الله عليه وسلم ، أو مجتمع الخلفاء الراشدون . ومن هنا نجد أن عملية الاحياء فى مختلف المجتمعات الإسلامية تظل مشدودة بمجتمع الماضى ، تحاول استعادته وفرضه على الحاضر وتختلف اتجاهات الاحياء عن بعضها البعض فى درجة اتاحة الفرصة لتأثير متغيرات الحاضر وتفاعلاته على نموذج الماضى . بعضها يعطى الأولوية لمتغيرات الحاضر ، كالعلمانية ، والبعض الثانى يحاول التوفيق والمزاوجة بين نموذج الماضى ومتغيرات الحاضر كالتيارات التحديثية ، والبعض الثالث يحاول ضرورة استعادة نموذج الماضى بحرفيته ، وفرضه على مجتمع الحاضر بغض النظر عن متغيراته وتفاعلاته كالأصولية .

قد يكون لتاريخية الاحياء الدينى معنى ثالثا ، ونقصد به تراكم الخبرة التاريخية لحركة الاحياء الإسلامى ، ويأتى تراكم الخبرة هذا نتيجة لمرات النجاح والفشل المتعددة التى تمر بها هذه الحركة وهو ما يعرف بخبرة التجربة التاريخية ، وهى الخبرة التى تساعد دائما على تطوير

حركة الاحياء الإسلامي لاستراتيجياتها وتكتيكاتها بما يجعلها متلائمة وقادرة على التعامل مع متغيرات المجتمع المعاصر وتفاعلاته . هذا إلى جانب أن جانبا من هذه الخبرة أو التجربة التاريخية يتمثل في تنوع المواقف والعوامل والظروف التي تعرضت لها حركة الاحياء الإسلامي تاريخيا ، بما يجعل حركتها المعاصرة أكثر رشدا وقدرة من أي فترة تاريخية سابقة .

٢ – أننا لكي نفهم عملية الاحياء الإسلامي فإنه من الضروري أن نفهمها فهما شاملا وكليا . وللفهم الشامل أو الكلي معنيان ، الأول أننا ينبغي في فهم حركة الاحياء الإسلامي المعاصر أن نتخلى عن الفهم الجزئي الذي يحاول أن يفهم حركة الاحياء الإسلامي باعتباره نتيجة لعامل جزئي ، مثلما يذهب البعض – خطأ – الى القول بأن ظاهرة الاحياء الإسلامي يرجع ظهورها إلى أزمة التنمية الاقتصادية – الاجتماعية وفشلها في المجتمعات الإسلامية ، أو القول أن الجماعات الإسلامية قد ظهرت بفعل التأثير الخارجي للثورة الايرانية . فكل هذه التفسيرات تعتبر – إلى حد كبير تفسيرات جزئية . وانما إذا أردنا أن نفهم حركة الاحياء الإسلامي فلابد أن نفهمها من خلال ربطها ببناء المجتمع القومي والمجتمع الإسلامي ، وبعلاقة هذه المستويات المجتمعية ببناء النظام العالمي ككل . أما المعنى الثاني للكلية فيتأكد من خلال ادراكنا لحركات الاحياء الاسلامي في مختلف المجتمعات الإسلامية من خلال منظور كلي، حيث يستند هذا المنظور الكلي إلى بعدين رئيسيين ، الأول أنه ليس مصادفة أن تظهر عمليات الاحياء الإسلامي الأخيرة دفعة واحدة في النصف الثاني من القرن العشرين ، وان كانت لها بداياتها التاريخية السابقة ، ومن ناحية ثانية أن تتجه في معظمها إلى التطرف وربما استخدام العنف لتحقيق أهدافها . ويتمثل البعد الثاني في هذا المنظور الكلي في أن هناك تعاطف وتفاعل ومتابعة من قبل حركات الاحياء الإسلامي لبعضها البعض . وهذا التعاطف وتبادل التأثير من شأنه أن يؤدي – علي المدى الطويل – إلى تراكم الخبرة وترشيد النضال ، بل أنه من المحتمل أن يؤدي إلى تلاحمها الكامل باعتبارها حركة احياء إسلامية متكاملة وشاملة .

غير أنه برغم تعدد حركات الاحياء الإسلامي ، فإن بيانها من حيث قوتها ، أو الشوط

الذى قطعته ، يجعل هذا التباين لصالحها ، وفى هذا الإطار لابد أن نقر بالتأثير الكبير الذي مارسته حركة الاحياء الإسلامى فى ايران على مختلف حركات الاحياء الإسلامى فى باقى المجتمعات الإسلامية ، وأيضا لابد أن نقر بالدعم المعنوى الذى قدمته الثورة الايرانية بالنسبة لحركات الاحياء الإسلامى .

٣ - أننا إذا تأملنا حركة الاحياء الإسلامى فى مختلف المجتمعات الإسلامية ، فإننا سوف نجد أنها تتفق فى بعض الجوانب وتختلف في جوانب أخرى . فمن الجوانب موضع الاتفاق بين مختلف حركات الاحياء الإسلامى أنها كلها تنتمى إلى الشريحة الشبابية ، حيث نجد أن الشباب هم أكثر أعضاء المجتمع مشاركة فى عملية الاحياء وتحملا لأعبائه . تشترك حركات الاحياء الإسلامى أيضا فى كونها تظهر أساسا من قلب الطبق المتوسطة فى المجتمع سواء من حيث ظهور زعامتها أو أعضائها الآخرين ، ومن الممكن أن تنتشر بعد ذلك إلى بقية الطبقات الاجتماعية الأخرى كالطبقة الدنيا والطبقة العليا . أيضا تتفق غالبية حركات الاحياء فى أن معظمها يظهر من خلال الأزمة والمشكلات الاجتماعية التى قد يمر بها أى من المجتمعات الإسلامية . حقيقة أن الأزمة ليست هى العامل الرئيسى أو الأساسى ، ولكنها تعتبر عاملا من العوامل المعجلة للتفاعل وتنامى حركة الاحياء .

أما جوانب الاختلاف ، فنعتقد أن هناك اختلافا بين حركات الاحياء فى المجتمعات الشيعية ، عنها فى المجتمعات ذات المذهب السنى . إذ نجد أن حركات الاحياء الإسلامى فى المجتمعات الشيعية أكثر رشدا ، وعادة ما يكون أكثر قوة وانتشارا ، وذلك يرجع إلى الخبرات الشيعية التاريخية المؤلمة ، والتى باستطاعتها أن تقدم طاقة عاطفية قوية ودافعة لعمليات الاحياء الدينى فى هذه المجتمعات . هذا إلى جانب أن الصفوة الدينية فى المجتمعات الشيعية لها دورها البارز بحكم استقلالها الاقتصادى المتمثل أولا فى (خمس الامام) ، وثانيا بحكم تبعية الجماهير الواضحة لها ، وتقديرها لدورها . اضافة إلى ذلك فإن تصور الفكر الشيعى لمجتمع المستقبل حيث ظهور الإمام الغائب (الذى سيملأ أرض عدلا بعد أن ملئت جورا) يلعب دور اليوتوبيا الثورية التى تحرك الجماهير دائما نحو تجسيد هذا المثال . اضافة إلي ذلك فإننا

نجد أنه من المصادفات المجتمعية أن نجد أن المجتمعات الشيعية هى أكثر المجتمعات التى تعرض فيها الإنسان المسلم لصنوف القهر ، وهو القهر الذى يذكره دائما بمأساة كربلاء التاريخية ، التى تلعب دورها فى فهم البناء النفسى للشخصية الشيعية ، بحيث يمكن القول بأن امتلاك حركات الاحياء الإسلامى الشيعية لهذا البعد المأساوى الحزين جعلها تنجح فى ايران – المجتمع الشيعى الأم – فى القيام بتأسيس الثورة الإسلامية ، وبناء أكثر الجمهوريات الإسلامية حداثة فى التاريخ .

٤ – من الملاحظات الواضحة أيضا بالنسبة لحركات الاحياء الإسلامي فى المجتمعات الإسلامية المعاصرة ، غياب التنظير الاجتماعى الملائم لتشخيص حركة المجتمع ، أو بالأصح غياب ما يمكن أن يسمى بالمشروع الاجتماعى أو الحضارى الإسلامى ، وهو المشروع الذى يحدد أسس وطبيعة المجتمع الإسلامى ، طبيعة وتكوين العناصر المكونة لبناء المجتمع الإسلامى ، ثم علاقة المجتمع الإسلامى بما عداه من البيئات ، سواء كانت المجتمعات الأخرى وحتى النظام العالمى ، أو العلاقة بالعالم الدنيوى والعالم الآخر . ويدخل فى هذا الاطار طبيعة نظرية المعرفة الإسلامية ، طبيعة النظرية الاقتصادية ، طبيعة النظرية السياسية الإسلامية نظرية الإسلام فى العلاقات الدولية ، أو نظريته فيما يتعلق بعلاقة الجماعات مع بعضها البعض داخل المجتمع الواحد ، بحيث تتداخل هذه النظريات الفرعية فى نظرية اسلامية شاملة ، توضح وجهة نظر المجتمع فى طبيعة الاستقرار وآليات التغيير والموقف من دور القوى الاجتماعية فى المجتمع .

ويمكن القول بأن غياب المشروع الاجتماعى الحضارى الإسلامى ، شكل خاصية من الخواص الأساسية المميزة لحركة الاحياء الإسلامى المعاصر . وفى نفس الوقت لعب دورا أساسيا في تقييد انطلاق حركة الاحياء الإسلامى المعاصر . وبرغم ذلك فقد بدأت بعض ارهاصات لصياغة مشروع اجتماعى وحضارى اسلامى . كذلك الذى قدم المفكر الإسلامى أبو الأعلى المودودى بعض جوانبه أو المفكر الإسلامى سيد قطب ، أو المفكر الإسلامى باقر الصدر والذي بدأت الثورة الإيرانية تفرزه من خلال تفاعلاتها . ويبقي أن تتفاعل هذه الاقترابات المتنوعة لكى تنتهى فى النهاية الى صياغة المشروع الاجتماعى والحضارى الإسلامى ، الذى يتفق عليه الجميع والذى يتحرك الجميع أيضا بحمية نحو تجسيده .

المراجـــع

1 - Kepel. G. : Muslim Extremism in Egypt, The Prophet and Pharaoh, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1984, P. 54.

٢ – محمد عمارة : طلائع الرفض الإسلامى ، دراسة غير منشورة ، ص ١٣ .

٣ – نفس المرجع ، ص ١٥ .

4 - G. Kepel, Op. Cit, PP. 89 - 99.

٥ – على ليلة : العالم الثالث ، قضايا ومشكلات ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٥ ، الطبعة الأولى ، ص ٤٢٦ .

٦ – سيد قطب : معالم فى الطريق ، الطبعة الثامنة ، دار الشروق ، بيروت ، ص ٢١ .

٧ – نفس المرجع ، ص ص ٥٢ – ٥٣ .

٨ – نفس المرجع ، ص ص ١٠٦ – ١٠٧ .

٩ – نفس المرجع ، ص ١٠٥ .

١٠ – نفس المرجع ، ص ١٠٦ .

١١ – نفس المرجع ، ص ١١٦ .

١٢ – نفس المرجع ، ص ١٧٢ .

١٣ – نفس المرجع ، ص ص ٦٠ – ٦٥ .

١٤ – نفس المرجع ، ص ٦٠ .

١٥ – نفس المرجع ، ص ١٦٢ .

١٦ – نفس المرجع ، ص ١٢٨ .

١٧ – نفس المرجع ، ص ١٣٢ .

١٨ – نفس المرجع ، ص ص ١٣٨ – ١٣٩ .

١٩ – نفس المرجع ، ص ص ٧٦ – ٦٧ – ٦٩ .

٢٠ – على ليلة : العالم الثالث ، مشكلات وقضايا ، مرجع سابق ، ص ٤٢٨ .

٢١ – زينب رضوان : ظاهرة الحجاب بين الجامعيات ، منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية الجنائية ، الطبعة الأولى ، ١٩٨١ .

٢٢ – على ليلة : العالم الثالث ، مشكلات وقضايا ، مرجع سابق ، ص ٤٢٩ .

23 - G. Kepel. Op. Cit. P. 73.

24 - Ibid. P. 126.

25 - Ibid. P. 183.

سلسلة علم الاجتماع المعاصر

صــــدر منهــا :

الكتاب الأول : ميادين علم الاجتماع :

اختيار وترجمة الدكاترة محمد الجوهرى وعلياء شكرى ومحود عودة ومحمد على محمد والسيد الحسينى ، الطبعة السادسة ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٤ .

الكتاب الثانى ، نظرية علم الاجتماع :

تأليف نيقولا تيماشيف ، ترجمة الدكاترة محود عودة ومحمد الجوهرى ومحمد على محمد والسيد الحسينى ، الطبعة الثامنة ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٨٣ .

الكتاب الثالث : أساليب الاتصال والتغيير الاجتماعى :

تأليف الدكتور محمود عودة ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٠ .

الكتاب الرابع : تمهيد فى علم الاجتماع :

تأليف بوتومور ، ترجمة الدكاترة محمد الجوهرى وعلياء شكرى ومحمد على محمد والسيد الحسنى ، الطبعة السادسة ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٣ .

الكتاب الخامس : مجتمع المصنع ، دراسة فى علم اجتماع التنظيم :

تأليف الدكتور محمد على محمد ، الأسكندرية ، ١٩٧٢ .

الكتاب السادس : الصفوة والمجتمع :

تأليف بوتومور وترجمة الدكاترة محمد الجوهرى وعلياء شكرى والسيد الحسينى ومحمد على محمد ، الطبعة الثانية ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٨ .

الكتاب السابع : الطبقات فى المجتمع الحديث :

تأليف بوتومور وترجمة الدكاترة محمد الجوهرى وعلياء شكرى ومحمد على محمود والسيد الحسينى ، الطبعة الثانية ، دار المعارف ، ١٩٨٤ .

الكتاب الثامن : علم الاجتماع الفرنسى المعاصر :

تأليف الدكتورة علياء شكرى ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٧٩ .

الكتاب التاسع : قراءاتمعاصرة فى علم الاجتماع :

للدكاترة علياء شكرى ، ومحمد على محمد ومحمد الجوهرى ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٧٩ .

الكتاب العاشر : دراسات فى التنمية الاجتماعية :

تأليف الدكاترة السيد الحسينى ، ومحمد على محمد وعلياء شكري ومحمد الجوهرى ، الطبعة الخامسة ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٤ .

الكتاب الحادى عشر : مشكلات أساسية النظرية الاجتماعية :

تأليف جون ركس ، ترجمة الدكاترة محمد الجوهرى ومحمد سعيد فرح ومحمد على محمد والسيد الحسينى ، الأسكندرية ، ١٩٧٣ .

الكتاب الثانى عشر : دراسة علم الاجتماع :

تأليف الدكتور محمد الجوهرى وآخرين ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٣ .

الكتاب الثالث عشر : دراسة علم الاجتماع :

اختيار وترجمة الدكاترة محمد الجوهرى وعلياء شكرى ومحمد على ومحمد والسيد الحسينى ، الطبعة الرابعة ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٣ .

الكتاب الرابع عشر : علم الاجتماع الريفى والحضرى :

للدكتور محمد الجوهرى والدكتورة علياء شكرى ، الطبعة الثانية ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٣ .

الكتاب الخامس عشر : مقدمة فى علم الاجتماع :

تأليف أليكس انكلز ، ترجمة وتقديم الدكاترة محمد الجوهري وعلياء شكرى والسيد الحسينى ومحمد علي محمد ، الطبعة السادسة ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٣

الكتاب السادس عشر : مقدمة فى علم الاجتماع الصناعى :

تأليف الدكتور محمد الجوهرى ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ، ١٩٨٢ .

الكتاب السابع عشر : علم الفلولكلور – الجزء الأول :

تأليف الدكتور محمد الجوهرى ، الطبعة الرابعة ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨١ .

الكتاب الثامن عشر : النظرية الاجتماعية ودراسة التنظيم :

تأليف الدكتور السيد محمد الحسينى ، الطبعة الثالثة ، دار المعارف ، ١٩٨١ .

الكتاب التاسع عشر : مصادر دراسة الفولكور العربى :

اشراف الدكتور محمد الجوهرى ، القاهرة ، ١٩٨٣ .

الكتاب العشرون : الدراسة العلمية للمعتقدات الشيعية :

اشراف الدكتور محمد الجوهرى ، القاهرة ، ١٩٨٣ .

الكتاب الحادى والعشرون : علم الاجتماع وقضايا التنمية فى العالم الثالث :

تأليف الدكتور محمد الجوهري ، الطبعة الثالثة ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨١ .

الكتاب الثانى والعشرون : علم الفولكلور ، الجزء الثانى (دراسة المعتقدات الشعبية) :

تأليف الدكتور محمد الجوهرى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٠ .

الكتاب الثالث والعشرون : بعض ملامح التغيير الاجتماعي الثقافى فى الوطن العربى . دراسات ميدانية لثقافة بعض المجتمعات المحلية في المملكة السعودية :

تأليف الدكتور علياء شكرى ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٧٩ .

الكتاب الرابع والعشرون : التراث الشعبى المصرى فى المكتبة الأوروبية :

تأليف الدكتورة علياء شكرى ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٧٩ .

الكتاب الخامس والعشرون : الاتجاهات المعاصرة فى دراسة الأسرة :

تأليف الدكتورة علياء شكرى ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٩ .

الكتاب السادس والعشرون : دراسة معاصرة فى علم الاجتماع :

تأليف الدكتورة علياء شكرى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨١ .

الكتاب السابع والعشرون : عادات الطعام فى الوطن العربى :

تأليف الدكتور علياء شكرى ، دار المعارف ، القاهرة ، تحت الطبع .

الكتاب الثامن والعشرون : تاريخ علم الاجتماع ، الجزء الأول :

تأليف الدكتور محمود عودة ، القاهرة ، ١٩٧٩ .

الكتاب التاسع والعشرون : تاريخ علم الاجتماع ، الجزء الأول :

تأليف الدكتور محمد على محمد ، الطبعة الأولى ، الأسكندرية ، ١٩٧٩ .

الكتاب الثلاثون : علم الاجتماع والمنهج العلمي :

تأليف الدكتور محمد على محمد ، الطبعة الأولى ، الأسكندرية ، ١٩٧٩ .

الكتاب الحادى والثلاثون : أصول علم الاجتماع السياسى :

تأليف الدكتور محمد على محمد ، الطبعة الأولى ، الأسكندرية ، ١٩٨٠ .

الكتاب الثانى والثلاثون : جماعات الغجر ، مع اشارة لغجر مصر والبلاد العربية :

تأليف الدكتور نبيل صبحى حنا ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٠ .

الكتاب الثالث والثلاثون : الأنثروبولوجيا : أسس نظرية وتطبيقات عملية :

تأليف الدكتور محمد الجوهرى ، الطبعة الرابعة ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٤ .

الكتاب الرابع والثلاثون : علم الاجتماع السياسى :
المفاهيم والقضايا : تأليف الدكتور السيد الحسينى ، الطبعة الثانية ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨١ .

الكتاب الخامس والثلاثون : علم الاجتماع العسكرى ، التحليل السوسيولوجى لنسق السلطة العسكرية :
تأليف الدكتور أحمد خضر ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٠ .

الكتاب السادس والثلاثون : الفكر الاجتماعى ، نظرة تاريخية عالمية :
تأليف هاينز موسى ، ترجمة الدكتور السيد الحسينى والدكتوره جهينة سلطان العيسى ، ١٩٨١ .

الكتاب السابع والثلاثون : التنمية والتخلف ، دراسة تاريخية بنائية :
تأليف الدكتور السيد الحسينى ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٠ .

الكتاب الثامن والثلاثون : المدينة ، دراسة فى علم الاجتماع الحضرى :
تأليف الدكتور السيد الحسينى ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٠ ، وأعيد طبعه ، دار المعارف ، ١٩٨٥ .

الكتاب التاسع والثلاثون : النظرية الاجتماعية المعاصرة ، دراسة لعلاقة الإنسان بالمجتمع :
تأليف الدكتور على ليلة ، الطبعة الثانية ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٤ .

الكتاب الأربعون : علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية :
تأليف الدكتور أحمد زايد ، الطبعة الثانية ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٤ .

الكتاب الحادى والأربعون : البناء السياسى فى الريف المصرى :
تحليل لجماعات الصفوة القديمة والجديدة : تأليف الدكتور أحمد زايد ، الطبع الأولى ، دار المعارف ، ١٩٨١ .

الكتاب الثانى والأربعون : علم الاجتماع الأمريكى ، دراسة لأعمال تالكوت بارسونز :

تأليف جى روشيه ، ترجمة الدكتور محمد الجوهرى والدكتور أحمد زايد ، الطبعة الأولى دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨١ .

الكتاب الثالث والأربعون : البنائية الوظيفية فى علم الاجتماع والأنثروبولوجيا . المفاهيم والقضايا :

تأليف الدكتور على ليلة ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨١ .

الكتاب الرابع والأربعون : علم الاجتماع النقد الاجتماعى :

تأليف بوتومور ، ترجمة الدكاترة محمد الجوهرى والسيد الحسينى وعلى ليلة وأحمد زايد ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨١ .

الكتاب الخامس والأربعون : الاقتصاد والمجتمع فى العالم الثالث :

تحرير آلن منتجوى ، ترجمة وتعليق الدكاترة محمد الجوهرى وعلى ليلة وأحمد زايد ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨١ .

الكتاب السادس والأربعون : علم الاجتماع ومشكلات وقت الفراغ :

تأليف الدكتور محمد على محمد ، الأسكندرية ، ١٩٨١ .

الكتاب السابع والأربعون : علم الاجتماع :

تأليف جونسون ترجمة تعليق الدكاترة علياء شكرى ، ومحمد الجوهرى ، وعلى ليلة ، وأحمد زايد ، وحسن الخولى ، دار المعارف ، القاهرة ، تحت الطبع .

الكتاب الثامن والأربعون : الريف والمدينة فى مجتمعات العالم الثالث . مدخل اجتماعى وثقافى .

تأليف الدكتور حسن الخولى : الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٢ .

الكتاب التاسع والأربعون : المرأة المصرية بين البيت والعمل :

تأليف الدكتور محمد سلامة آدم ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٢ .

الكتاب الخمسون : النظرية الاجتماعية فى الفكر الإسلامى :

تأليف الدكتوره زينب رضوان ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٢ .

الكتاب الحادى والخمسون : نحو نظرية اجتماعية نقدية :

تأليف الدكتور السيد الحسينى ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٨٢ .

الكتاب الثانى والخمسون : التغير الاجتماعى :

تأليف الدكاترة محمد الجوهرى وعلياء شكرى وعلى ليلة ، الطبعة الثانية ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٢ .

الكتاب الثالث والخمسون : النظرية الاجتماعية ودراسة الأسرة :

تأليف الدكتورة سامية الخشاب ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٢ .

الكتاب الرابع والخمسون : البناء الاجتماعى والثقافة فى مجتمع الفجر :

دراسة انثروبولوجية لتأثير البناء والثقافة والشخصية على التكامل الاجتماعى وتأليف الدكتور نبيل صبحى حنا ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٣ .

الكتاب الخامس والخمسون : المجتمع والثقافة والشخصية . مدخل إلى علم الاجتماع :

تأليف الدكاترة محمد على محمد ، وغريب سيد أحمد وعلى عبد الرازق جابى ، الأسكندرية ، ١٩٨٣ .

الكتاب السادس والخمسون : التصنيع فى الدول النامية :

تأليف آلان مونتجوى ، ترجمة وتقديم الدكتور السيد الحسينى ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٢ .

الكتاب السابع والخمسون : علم اجتماع الادارة . مفاهيم وقضايا :

تأليف الدكتور عبد الهادى الجوهرى ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٣ .

الكتاب الثامن والخمسون : دراسات فى علم الاجتماع الطبى :

للدكاترة محمد على محمد ، وعلى حلبى ، وسناء الخولى ، وسامية جابر ، الطبعة الأولى ، الاسكندرية ، ١٩٨٣ .

الكتاب التاسع والخمسون : نقد علم الاجتماع الماركسى ، دراسة فى النظرية الاجتماعية :

تأليف بوتومور ، ترجمة تعليق الدكتور محمد على محمد والدكتور على حلبى ، الأسكندرية ، ١٩٨٣ .

الكتاب الستون : دراسات فى علم الاجتماع السياسى :

تأليف الدكتور عبد الهادى الجوهرى ، القاهرة ، ١٩٨٣ .

الكتاب الحادى والستون : معجم علم الاجتماع :

ترجمة وتعليق الدكتور عبد الهادى الجوهرى ، القاهرة ، ١٩٨٣ .

الكتاب الثانى والستون : الشباب والمشاركة السياسية :

تأليف الدكتور سعد ابراهيم جمعة ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٨٣ .

الكتاب الثالث والستون : المدخل الى علم الاجتماع :

تأليف الدكتور محمد الجوهرى ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٨٣ ، دار الثقافة للنشر والتوزيع .

الكتاب الرابع والستون : تنمية العالم الثالث :

الابعاد الاجتماعية الاقتصادية للدكاترة على ليلة وأحمد زايد ومحمد الجوهرى ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٨٣ .

الكتاب الخامس والستون : فلفريدوباريتو ودورة الصفوة فى اطار النظام :

تأليف الدكتور على ليلة ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة .

الكتاب السادس والستون : العالم الثالث ، قضايا ومشكلات :

تأليف الدكتور على ليلة ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٨٣ .

الكتاب السابع والستون : المرأة والمشكلة السكانية فى العالم الثالث :

تحرير ريتشارد أنكر وزملاؤه ، ترجمة الدكاترة علياء شكرى وحسن الخولى وأحمد زايد ، مراجعة محمد الجوهرى ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٨٤ ..

الكتاب الثامن والستون : الاتجاهات التقليدية والحديثة فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية :

تأليف الدكتور نبيل صبحى حنا ، الطبعة الأولى ، الأسكندرية ، ١٩٨٥ .

الكتاب التاسع والستون : المجتمعات الصحراوية فى الوطن العربى :

تأليف الدكتور نبيل صبحى حنا ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٤ .

الكتاب السبعون : المرأة فى الريف والحضر ، دراسة لأنماط العمل والتغيرات السكانية :

اشراف الدكتورة علياء شكرى ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، تحت الطبع .

الكتاب الحادى والسبعون : السكان والتنمية . دراسة انثروبولوجية فى قريتين مصريتين :

اشراف الدكتور علياء سكرى ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، تحت الطبع .

الكتاب الثانى والسبعون : الانثروبولوجيا الاجتماعية :

تأليف لوسى مير ، ترجمة الدكتورة علياء شكرى والدكتور حسن الخولى ، مراجعة الدكتور محمد الجوهرى ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، تحت الطبع .

الكتاب الثالث والسبعون : المرأة فى العمل الزراعى . دراسة إنثروبولوجية

للدكاترة علياء شكرى وحسن الخولى وأحمد زايد ، دار المعارف القاهرة ، تحت الطبع .

الكتاب الرابع والسبعون : الاتجاهات المعاصرة فى دراسة القيم والتنمية :

تأليف الدكتور كمال التابعى ، الطبعة الأولى – القاهرة ، ١٩٨٣ .

الكتاب الخامس والسبعون : دراسات فى علم اجتماع التنمية :

تأليف الدكتور محمد الجوهرى والدكتور كمال التابعى ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، تحت الطبع .

الكتاب السادس والسبعون : السياسة الاجتماعية والتخطيط فى العالم الثالث :

تأليف الدكتور محروس محمود وعلى خليفة ، الطبعة الأولى ، دار المعرفة الجامعية ، الأسكندرية ، ١٩٨٥ .

الكتاب السابع والسبعون : الجيش والمجتمع ، دراسات فى علم الاجتماع العسكرى :

تأليف الدكتور أحمد ابراهيم خضر ، الطبعة الألوى ، دار المعارف ، ١٩٨٥ .

الكتاب الثامن والسبعون : الدولة فى العالم الثالث ، الرؤية السوسيولوجية

تأليف الدكتور أحمد زايد ، الطبعة الأولى ، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ، ١٩٨٥

الكتاب التاسع والسبعون : الجوانب الاجتماعية والثقافية للخدمة الصحية : دراسة ميدانية فى علم الاجتماع الطبى :

تأليف الدكتور على المكاوى .

الكتاب الثمانون : علم الاجتماع الطبى : مدخل نظرى :

تأليف الدكتور على المكاوى .

الكتب الحادى والثمانون : الأنثروبولوجيا الطبية : دراسات نظرية وبحوث ميدانية ، تحت الطبع :

تأليف الدكتور على المكاوى .

الكتاب الثانى والثمانون : الأنثروبولوجيا الاجتماعية ودراسة التغير والبناء الاجتماعى :

تأليف الدكتور على المكاوى .

الكتاب الثالث والثمانون : النظرية الاجتماعية ونقد المجتمع :

تأليف زولتان تار ، ترجمة وتقديم وتعليق الدكتور على ليلة ، مكتبة الحرية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع ، ١٩٨٩ .

الكتاب الرابع والثمانون : الشباب فى مجتمع متغير ، تأملات فى ظواهر الاحياء والعنف :

تأليف الدكتور على ليلة ، مكتبة الحرية الحديثة للطبع والنشر التوزيع ، ١٩٨٩ .

رقم الإيداع	٩٣ / ٧١٢٥
الترقيم الدولى	I.S.B.N. 977 - 02 - 4165 - 2

٣ / ٩٢ / ٢٠

جولدن ستار للطباعة

